الفلسفة

السنة الثانية بكالوريا
جميع المسالك



- منهجية تحليل موضوع فلسفي
- نمادج من الإمتحانات



تأليف: فنيد عبد اللطيف

الوضع البشري

المحور الأول : الشخص

مدخل : تقديم المفهوم

إن تناول الوضع البشري هو في حقيقة الأمر تناول لوضعية الإنسان كمفهوم فلسفي عام وكوني ، ولمختلف مستويات وجوده في العالم . إن هذه الوضعية وفي ظل هذه المستويات الانطولوجية ، هي ما يجعل مفهوم الوضع البشري يتميز بالتعقيد والتشابك وصعوبة إدراكه بشكل نهائي تام ، لأنه
مرتبط بمسارات الإنسان كشخص أو كذات واعية تدخل في علاقات متداخلة داخل العالم / الوجود ومع الغير (الآخرين) وتفاعله مع هذه العلاقات وما ينتج عنها .
فالشخص من جهة يخضع لجبريات بيولوجية ميتافيزيقية ، اضافة الى خضوعه لقيود وقيم يفرضها عليه المجتمع ضمن علاقاته المتعددة بالأفراد الآخرين . لكنه من جهة أخرى فهو كائن له القدرة على التخلص او على الاقل التكيف وبالتالى التعالي على هذه الضرورات والحتميات بخلق وضعيات جديدة يختارها كنمط لوجوده وذلك بفعل الوعي والتفكير اللذين يمتلكهما وكيفية استغلالها في مجال علاقاته المتعددة وتطويرها ، ذلك أن الإنسان / الشخص ليس معزولا عن الآخرين . بل انه لا يدرك وجوده الا بوجود ومعاينة الآخر كمجموعة بشرية وبفضلها يقبل وجوده النسبي) لأنه دائم بالتعالي على وضعيته) كما يرى سارتر ومن تمة ينفتح على العالم .
من هنا يمكن طرح مفهوم الإنسان / الشخص المتعدد الأبعاد عبر مستويين من حيث وضعه البشري :
☆ فهو من جهة محدد بحدود قبلية هي ما عبرنا عنها بالحتميات أو الجبريات ، النظام البيولوجي / الاجتماعي / الثقافي ...أي وجوده في العالم ومع الآخرين ، ويكون هذا الوجود منتهى اللاوجود
☆ ومن جهة اخرى هناك المستوى الثاني الذي يمكن أن ننظر من خلاله الإنسان كشخص و كذات واعية تمثل مشروعا يختاره الفرد في الحياة بصفته شخصا أخلاقيا وحقوقيا أي أنه سيبني سلوكه على مجموعة قيم ومبادئ أخلاقية وقانونية يؤمن بها كفرد ولها جذور اجتماعية / ثقافية وهو من إنتاجها وبالتالي اختارها ويدافع من أجلها ويرفض قيما أخرى عنها ، وبالتالي يتجاوز الأولى ويخلق منها قيما جديدة تتماشى مع وضعيته الانية في اطار علاقاته التفاعلية بينه وبين ذاته وبينه وبين الذوات الاخرى (الغير) ومن هذا يوصف الشخص / الإنسان بأنه كائنا فاعلا يعطي لوجود المعنى الذي يريده ودائما ضمن مجال الصراع والتفاعل
من خلال هذا التقديم المجمل يتبين أن مفهوم الوضع البشري مفهوم الإنسان كعلامة مميزة له يتسم بكثير من التعقيد والتداخل . فهل الوجود البشري / الإنسان يخضع للضرورة أم الحرية ؟ . وقبل هذا هل يجوز في تحديدنا للمفاهيم أن نجمع بين كل هذه المفاهيم التي يحيل عليها مفهوم الوضع البشري ، أي هل يجوز أن نجمع بين مفهوم الإنسان والشخص - الشخصية والذات والفرد ... أم ينبغي أن نضع بينها تمييزا دقيقة ؟
ثم إذا كان وجود الشخص رهين بوجود الآخر (الغير) فما طبيعة هذه العلاقة ؟ هل تتسم بالترابط والتقاطع أم ياتنافر والإقصاء ؟ بمعنى آخر هل وجود الغير بالنسبة للأنا أمر ضروري او أنه زائد تستطيع الأنا الإستغناء عنه في تحقيق وجودها ؟
إذا كانت علاقة الإنسان مع ذاته ومع الغير تعكس باعتبارها سيرورة فردية وجماعية صراع الإرادات والمصالح ، فكيف أن نفصل بين الذاتي والموضوعي ضمن هذه الصيرورة ؟ وهل تهدف هذه الصيرورة (التحولات التاريخية) الى تحقيق تغيير الوضع البشري ؟ وما دور الإنسان / الشخص في صناعة هذه التحولات والتأثير في توجيه مسارها ؟

مفهوم الشخص

المعاجم العربية لكلمة شخص على معنى الظهور والتجسيم أي على معنى التشخيص والتشخيص . ومن تم فكلمة شخص تحيل على الجانب الجسمي الجسدي مجانب مادي طبيعي *(بيولوجي)* . وفي اللاتينية تحيل كلمة *persona* التي اشتقت منها كلمة *personne* في الفرنسية ، على القناع الذي يلبسه الممثل لتادية دور معين على خشبة المسرح . حيث يمكن ان نجد تقاطعا بين هذا المعنى المعجمي للشخص في المجتمع كمسرح كبير يؤدي فيه الأشخاص أدوارا تمليها عليهم ظروفا اجتماعية واقتصادية وسياسية وقيمة اخلاقية ...
ومن كلمة الشخص اشتق مفهوم الشخصية مع فارق ان الشخصية مفهوم ينتمي الى حقل علم النفس كفرد متميز عن باقي الأفراد *(* التشريح والفيزيولوجيا *)* إلا أنه يستعمل ايضا كمفهوم فلسفي حديث معاصر تولد عن مفاهيم عرفتها الفلسفات الكلاسيكية مع سقراط وأفلاطون حصرا ، ثم بعد ذلك في الفلسفة الحديثة بدءا مع ديكارت وهذه المفاهيم *:* الذات الأنا. الوعي الفرد التي يمكن دمجها في المفهوم العام الكلي للإنسان .
من هنا سوف نتفق على كون هذه المفاهيم تفيد في عمومها معنى الشخص كمفهوم معاصر أي الشخص باعتباره ذاتا أو أنا واعية بذاتها أولا من خلال وعيها بالعالم ثم وعيها بالآخر ذلك أن الوجود الإنساني كما يرى هايدجر هو وجود *"* في *"* وجود *"* مع*"* أي وجود في العالم مع الآخر*(*الغير*)* .
وقد يختلف مفهوم الشخص كأنا أو كذات من حيث طبيعته من فيلسوف لآخر بحيث يتم التركيز على جانب من جوانب الشخص/ الانا / الذات ، على إعتبار أن
الشخص ككيان موجود يتميز بالكلية والشمول وكذا بالتعدد ضمن الوحدة ومن هنا تعقيد هذا المفهوم . ديكارت مثلا ديكارت يركز على الجانب المعرفي أنا (أنا أفكر) ذلك جوهر هذا الأنا هو التفكير كماهية ثابتة . بينما سيركز كانط على الجانب الأخلاقي العملي كجانب أساسي بفضله نميز بين الإنسان والحيوان ، قيمة العقل هي أخلاقياته وهذا هو جوهر الشخص باعتبار أن له كرامة أخلاقية . بينما نجد مفهوم اللاشعور مع فرويد هو ما يميز الشخص كهوية .
ونجد رالف لينتون يؤكد على الثقافة كأساس يقوم عليه مفهوم الشخص كفرد يتكون عبر قنوات الثقافة وتفاعله معها .
وهذا ما سنحاول تناوله ضمن محاور هذه المجزوئة من خلال مقاربتها للنصوص الواردة ضمنها
المحور الاول : الشخص والهوية

سنتناول ضمن هذا المحور مجموعة من الأطروحات الفلسفية التي تتناول الشخص من حيث هويته ، مستهدفين الإشكال العام الذي يتأطر ضمن هذا المحور المتعلق بهوية الشخص وإمكانية تحديدها . وما يتفرع عنه من إشكالات فرعية تحاول تحديد جوانب الموضوع . إذن ما هي الأسس التي تقوم عليها هوية الشخص ؟ وبالتالي هل بإمكاننا تحديد هذه الهوية فعلا ؟ هل هي ثابتة أو متغيرة ؟ وإذا كان الإنسان / الشخص قادرا على ان يدرك ذاته باعتبارها " أنا " فما طبيعة هذه الأنا ؟ ما صفاتها وما تجلياتها ؟
سوف ننطلق في البداية من نص ديكارت بالتحليل والمناقشة و سنحاول معالجته من خلال أطروحتي **جون لوك ومونيي** أملا في أن نخرج بتصور عن هوية الشخص :

(تحليل نص ديكارت ص : 12 كتاب المنار)
يمكن تأطير النص بشكل عام ضمن الفلسفة الديكارتية كفلسفة عقلانية تعطي للعقل مركزا تدور حوله كل مظاهر الشخص . فالعقل عند ديكارت فطري يتساوى فيه كل الناس **" إن أعدل الأشياء قسمة بين الناس العقل "** وهو قبس نوراني صادر عن عقل مطلق وهو العقل الكلي (الله) وإن الإنسان لا يمكن أن يعي ذاته وبالتالي وجوده بواسطة عقله باعتباره أداة لإنتاج المعرفة اليقينية التي لا يطالها الشك أي التي يضمنها الله (الضمان الإلهي) ومن ثمة مثالية ديكارت الذي يعطي الأسبقية للفكر على المادة (طبيعة/جسم/جسد)

فإذا كان ديكارت ومن خلال هذا النص يرى بأن الشخص قادرا على ان يتعرف على ذاته ويدركها باعتبارها "أنا" فما طبيعة هذه الأنا ؟ هل هي صورية روحية ، أم حسية مادية ؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة ؟ وما صفاتها وخصائصها ؟ وعلى أي أساس يمكن أن تثبت هويتها ؟

أطروحة النص : إن الأنا كجوهر مفكر هو ما يثبت وجودي وبالتالي يمثل حقيقة شخصي كهوية ماهيتها تتجلى في التفكير وكل تجلياته

ويمكن تقسيم النص إلى وحدتين عامتين :

- إثبات وجود الذات كجوهر مفكر
- تحديد صفات الأنا و اثبات هويتها الموحدة

تحليل النص

ينطلق ديكارت في هذا النص من سؤال مركزي وجودي : أي شيء أنا ؟ ليخلص إلى أنه شيء مفكر ، وبذلك فالانا (شخص) هي جوهر مفكر أي أن صفته الأساسية هي التفكير كصفة جوهرية أي ماهية ثابتة لا تتغير رغم تغير الأعراض . كما يشير إلى مخالف عمليات التفكير تجليات الأنا المفكر في الواقع فأنا /شخص هي التي تذك وتتساءل وتفهم وتدرك وترغب وتتخيل وتحس ، ان هذا التعدد في تجليات الفكر كصفة جوهرية للانا لا يؤدي إلى تجزئها بل ان كل هذه الأفعال هي صادرة عن جوهر واحد هو الأنا / الشخص مما له دلالة على وحدة هوية هذه الأنا وثباتها .
فالشخص يبقى هو هو رغم تعدد أفعاله ووضعياته في الزمان والمكان
إن هوية الشخص تتحدد في أفعال التفكير التأملي الذي يميز بين الخطأ والصواب والخير والشر ...والذي ينطلق من الشك كطريق منهجي يقي الإنسان من الوقوع في الخطأ وبالتالي يؤدي الى بناء المعرفة اليقينية (الحقيقة)
ان اثبات الوجود الأنا عند **ديكارت** ينطلق من وعي هذه الأنا لذاتها عن طريق الفكر لا غير . ومن هنا فوعي الأنا هو وعي منعكس على ذاته ولا يحتاج الى واسطة ، فالانا هي التي تشك وما دامت تشك فهي تفكر وما دامت تفكر فهي موجودة **انا اشك اذن انا موجود** فالانا تفكر في ذاتها فقط وهذا يعكس وجودها . إذن هوية الأنا هي التفكير الذي يعتبر شرطا أساسيا للوجود .
اذن يمكن ان نخلص الى ان الأساسي عند **ديكارت** في تحديد هوية الشخصية هو التفكير كجوهر يتميز به الأنا كهوية واحدة وثابتة رغم تعدد تجلياتها كالشك والفهم والإرادة والثبات والنفي والإحساس ...باعتبارها أفعال صادرة عن جوهر واحد هو **" الأنا أفكر "**
ولا ثبات أطروحته فقد بنى **ديكارت** حجاجه على بنية استدلالية عامة تتخذ من آليتي التعريف والتمييز أداة لإثبات هذه الأطروحة داخل معمار نظري استفهامي ، فهو يتسائل ما الانا ؟ وما الشيء المفكر ؟ ليثبت أنه الذي يشك ويدرك ...وبالتالي يوجد ، فهو ينطلق من فعل التفكير كفعل جوهري للانا ليستنتج وجود هذه الأنا من خلال هذا الفعل . وبالتالي يميز بين هذه الأنا الجوهر الموحد وما يصدر عنه من أفعال تعود إليه في النهاية في إطار وحدة الأنا كهوية محددة للشخص ومما يجدر الاشارة اليه هو ان هذه الهوية تقوم على أساس الفكر وحده ، بوجود الشخص كهوية هو وجود مشروط بوجود فكر سابق يفكر . ومن هنا نلاحظ ان هوية الشخص موجود عند ديكارت تقوم على أساس مجرد صوري وقبلي أي أنه يقوم على أساس الفكر كمادة لإنتاج المعرفة (اليقين) وبالتالي الوجود بشكل مباشر ، ذلك أن الاستدلال الذي يقوم ٦ أكثر اتساعا وشمولا حيث يشمل التجارب والأفكار الماضية والحاضرة وهذا ما يجعل من هوية الشخص بالتالي ممتدة وواسعة أيضا تستطيع استحضار التجارب الماضية في الذهن عن طريق التذكر وإدراك العلاقات والاستدلال . إن المعرفة التي يبنيها الشخص إنما تقوم أساسا على ما هو تجريبي أي عما خبرته الذات عن طريق الحواس كقنوات لإنتاج المعرفة الذي يرافق تدخل الفكر كمنظم الانطباعات والتجارب الحسية ، ذلك أن الفكر يميز بين الأصوات عن طريق السمع وبين الألوان والأشكال ...عن طريق الإبصار وبين الروائح عن طريق حاسة الشم الخ.
من الملاحظ أن **لوك** و**التجريبين** عموما قد سقطوا في نفس الإشكال الذي سقط فيه **ديكارت** من قبل ، نقصد النزعة الأحادية لهوية الشخص فهي مع **ديكارت** تنبني على أساس الفكر وحده باعتبار أن الأنا جوهر مفكر ، كذلك نجد **لوك** عندما يقرر ان الاحساس هو الاساس لهذه الهوي٨ة لا غير ، وهذا ما يجعلنا نهمل كل ما هو اجتماعي / ثقافي كمكونات لهوية الشخص ، إضافة الى فعل الفكر والفعل التجريبي طبعا
من هنا سوف نلتمس هذه النظرة الشمولية الى الشخص كهوية من خلال تعرضنا لاطروحة **إيمانويل مونيي** بالرغم من هذه الشمولية غير واضحة تماما في النص (ص 14 كتاب المنار) الا انه باستنطاق منطوق النص يمكن أن نقف على

هذا الجانب الروحي الداخلي حيث تبدو لنا هذه النزعة الاحادية وهي شبيهة بمواقف ديكارت على اساس انه يمكن اعتبار فعل الأنا كجوهر مفكر يحيل على الجانب الداخلي للشخص . الا ان **مونيي** يتجاوز الاشكال باعتبار أن هذا الجانب الداخلي الروحي يمثل واقعا شموليا كليا وتتجلى ديناميته في تقاطع الطبيعي بالثقة في من انتاج الفرد الفاعل . فالشخص عبارة بيولوجية وفيزيولوجية اي كجسد يحس ويمرض ...كما انه ايضا نفس/ روح . اضافة الى وضعيات أخرى كجنس كمركز طبقي واجتماعي وأخلاقي . إلا أنه مع ذلك ومن أجل معرفة هذا الشخص لا ينبغي ان نتوقف عند هذا المظهر الخارجي لهذه المكونات المتقاطعة في شخصه بل علينا ان نطلب حقيقة هوية هذا الشخص في جانبه الروحي الداخلي ككل او كبنية كلية تنصهر فيها وضعياته الانفة الذكر بصورة شمولية ، وهذا ما يجعل معرفته معقدة وما يزيد في تعقيد مسالة التحديد هو التغير والتحول باستمرار الذي يعرفه هذا الكيان الكلي . فالشخص ليس كيانا ثابتا بل هو متحول بتحول الثقافة وهذا ما جعل مونيي يقول **" فبقدر ما يكون الشخص حاضرا في كل مكان فهو لا يوجد في أي** مكان **"** فتغير الواقع الذي يعيشه الشخص يجعل هذا الأخير يتغير ايضا من مجاراة التاريخ الشخص يؤثر هو بدوره في هذا الواقع وتغييره إلى ما يراه أفضل وهكذا تبدو هنا نزعة مونيي الماركسية التي يحاول من خلال هذه الاطروحة ان يصحح النظرية الماركسية كما يراها ماركس حيث ان هذا الاخير يوقف دينامية التغيير في التاريخ على الطبقة كجماعة أو كمجموعة بشرية ، بينما يرى مونيي أن هناك دور أساسي للفرد داخل الجماعة وبالتالي التاريخ مما يجعل من الشخص عنصر فاعل في محيطه وهذه أهم مميزات الشخص كهوية ، أنه امتداد لما هو طبيعي واجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي وهذا ما يشكل جانبه الروحي الداخلي ككل ، تنصهر فيه كل هذه المكونات من فاعليته التي يمارسها ضمن هذا التفاعل الوجودي بينه وبين واقعه المتعدد ، ومن هنا نلاحظ بعض التقاطع مع النزعة الوجودية التي تولي الفرد اهمية خاصة في الوجود . لكن أين تتجلى قيمة الشخص بعد كل هذا هل في اناه المطلق أم في تجاربه الحسية الماضية والحاضرة ام في تفاعله وبالتالي فاعليته فيما حوله ، ام هذه القيمة تتجلى في كل هذا اضافة الى معطيات أخرى غيرها ؟

تركيب عام

من خلال أطروحات الفلاسفة نستخلص ان الوعي ، هذا العنصر الخفي هو أساس الهوية الشخصية فهو ما يحدد الشخص او الانا . فمن وجهة نظر لغوية فإن هوية الشخص تتحدد بما هو ظاهر منه اي ما هو شاخص منها جسمه ملامحه الخاصة ، صورته ، حركاته، افعاله ، قناعه ...الدور الذي يلعبه le personnage . أما من وجهة نظر بيولوجية فإن هوية الشخص تتحدد على أساس الجسد وصورته . أما من وجهة نظر اجتماعية فإن الهوية تتحدد بالمجتمع عامة واساسا بالدور الاجتماعي الذي يقوم به كل واحد من الناس في الحياة الاجتماعية في مسرحها فعندما نقول هذا مهندس وهذا طبيب وهذا تلميذ ...هو الدور الذي يفرضه المجتمع عليه من حيث يدري او لا يدري وهو الدور الذي يمثل ما يظهر منه للآخرين وما يؤسس هويته الشخصية . فالهوية لا تتحدد على أساس ما يظهر منه وما يقوم به من تصرفات وما يؤديه من أدوار ظاهرة للآخرين اللهم اذا تحدثنا عن الهوية بالمعنى المادي أو البيولوجي او الهوية بالمعنى الاجتماعي . فالشخص كائن يحدد هوية فردية ذاتية أساسها الحرية والمسؤولية والكرامة ...
لكن أين تتجلى قيمة الشخص بعد كل هذا . هل في اناه المطلق أم في تجاربه الحسية الماضية والحاضرة ام في تفاعله وبالتالي في فاعليته فيما هو ، أم أن هذه القيمة تتجلى في كل هذا اضافة الى معطيات أخرى غيرها .

<u>المحور الثاني</u> : <u>الشخص بوصفه قيمة</u>

<u>تقديم :</u>

سبق أن أشرنا في مدخل هذا الدرس الى ان الشخص يتميز بوجوده الاخلاقي الحقوقي / القانوني اي انه يمتلك حرية وارادة في اختياراته لسلوكيات معينة تجعله مسؤولا عن تصرفاته بموجب منظومة من القيم الاخلاقية والمبادئ القانونية التي تحدد ما يجب فعله وما لا يجب . وكذا اضافة الى الجانب الأخلاقي الذي يمكنه من اكتساب حقوق كامتياز داخل الجماعة . ذلك ان سلوك الشخص يقوم على تبادل الأدوار من حيث الحقوق والواجبات ، بواجبي تجاه الآخر هو حق له وحقه واجب عليه ، وهذا ما يعطي صفة الشخص بالنسبة **لكانط** التي تميزه عن الحيوانات والاشياء ، ان الصفة الشخصانية هنا هي ما تعطي قيمة لهذا الشخص كوجود أخلاقي قبل كل شيء .

مقاربة الاشكال : اين تتجلى قيمة الفرد / الشخص هل في جانبه الطبيعي / الحيواني ام في جانبه الشخصي بوصفه ذاتا لعقل اخلاقي عملي ؟

لقد اشتهرت فلسفة **كانط** بكونها فلسفة نقدية لم تهتم بشروط المعرفة ونقدها فقط بل تجاوزتها الى انتقاد الاداة المنتجة لهذه المعرفة نقصد هنا العقل ، حيث ان كانط وضع حدود للمعرفة العقلية النظرية التي تتأطر بإطارين عامين هما مقولة الزمان والمكان اللتان ضمنها يستطيع العقل النظري النجاح في المعرفة ، وكلما غامر هذا العقل خارج هاتين المقولتين وقع في مغالطات وتناقض وهنا محدوديته ، وهذا ما يجعل كانط يميز بين نوعين من العقل :

العقل الخالص : كعقل نظري تجريبي يتخذ الواقع الفيزيائي موضوعا له وبالتالي ينتج غلوماط

العقل العملي : كعقل أخلاقي ايماني يهتم بالسلوك الإنساني ضمن مفهوم الواجب

وينتهي كانط إلى ان المعرفة التي ينتجها هذا العقل هي ما يمثل الحقيقة الإنسانية . وهكذا فالعقل الخالص ليس هو الجوهر الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات كما يرى ديكارت بل ما يميزه فعلا وما يعتبر جوهريا هو هذا العقل العملي الاخلاقي . وهنا تكمن قيمة الشخص التي تتجلى في كونه يمتلك بوعيه العملي الأخلاقي كرامة وحرية تحررنا من صلابة قوانين الطبيعة وترتفع به عن مستويات المنفعة المادية التي يمكن ان يحققها لنفسه بفضل امتلاكه الفكر ، الى مستويات الخير المطلق الذي ينظر من خلاله إلى الانسانية التي تكمن في ذاته من خلال الواجب الأخلاقي ك قانون عام يفرض احترام الذات وبالتالي الاخرين ، وهكذا يرى كانط **أن الإنسان يوجد كغاية في ذاته** أي أنه لا يوجد مجرد وسيلة يمكن ان تستخدمها هذه الارادة او الك على هواها ، ففي جميع الافعال التي تختص بها ذاته كما في تلك التي تختص بها الكائنات الاخرى ، يجب اعتبار الإنسان غاية في ذاته . ان الموجودات التي يعتمد وجودها لا على ارادتها بل على الطبيعة ليس لها مع ذلك ما دامت موجودات محرومة من العقل إلا قيمة نسبية : قيمة الوسائل وهذا هو السبب الذي يجعل المرء يدعوها **" اشياء " بينما الموجودات العاقلة تدعى " اشخاصا** ذلك ان طبيعتها يدل عليها غايات في ذاتها أعني كشيء لا يمكن استخدامه ببساطة كوسيلة

يتضح من خلال هذا القول ، أن قيمة الشخص تنبني على أساس الوعي الأخلاقي لا على أساس الوعي المعرفي (ديكارت) ذلك ان الموجودات العاقلة تتميز بالعقل والارادة والحرية والكرامة . في حين ان غيرها يتحدد في كونها تستعمل كوسيلة لا كغاية . ان الشخص الذي يقوم على اساس الاخلاق هو ذلك الشخص الذي يكف عن البحث عن سعادته الخالصة وعن المركز والنفوذ والمنفعة أي ان سلوكه يصبح غاية في ذاته والذي يعول دون تحويله الى سلعة . ان وعي الإنسان بكونه شخصا أخلاقيا يمتلك كرامة يؤدي الى عدم تفكيره في النتيجة من سلوكه وتركيزه بالتالي على الفضيلة وهذا ما يجعله جديرا بالاحترام هذا الاحترام للذات واجب على كل إنسان تجاه ذاته .

ان مفهوم الواجب الأخلاقي كما يتصوره **كانط كأساس** لقيمة الشخص يتداخل فيه الحق مع الواجب . فالتعامل مع الغير باعتباره يمتلك كرامة يسمو فوق كل استبعاد ، والقرار له بقيمته التي تتجاوز السعر هي واجبات أخلاقية مؤسسة على العقل . فمصدر الأخلاق عند **كانط** هو العقل (العملي) ذاته وليس سلطة تفرض نفسها على الشخص من الخارج مهما كانت سواء كانت اجتماعية ام ميتافيزيقية ... ان الشرط الأساسي للأخلاق هو استقلال الإرادة على أن القانون الذي يلزمها ويحدد أفعالها لا يكون آنيا او حسيا اي مرتبطا بنزعات الإنسان ، بل يصدر القانون عن العقل باعتباره المشروع الأخلاقي الوحيد ، فكما ان العقل النظري يحقق الاتفاق في ميدان المعرفة ، فالقانون الذي يصدره العقل العملي هو أيضا يحقق الاتفاق والانسجام بين جميع الناس على مستوى الفعل . لذلك يقول كانط مؤكدا على وجوب الشمول والكلية في الأخلاق **" يجب دائما ان اعمل بحيث اريد ان يصبح شعاري قانونا كليا "** وهكذا فالواجب الاخلاقي بهذا المعنى يفرض احترام الذات واحترام الغير ومن ثمة الامتثال للحق باعتباره سلطة خارجية اي إلزاما ، ولكن باعتباره واجبا أخلاقيا اي التزاما ، وعندما تصبح القوانين أخلاقية فإن الامتثال لها يكون نابعا من الارادة الحرة ومن اختيار ذاتي حر .

يتبين من خلال موقف كانط هذا ان مفهوم الواجب الأخلاقي القائم على اعتبار ان الشخص هو ذات لعقل عملي اخلاقي وبالتالي غاية في ذاته ، يبدو هذا المفهوم واسعا جدا الى درجة التي لا يمكن تمثله ، وبذلك فالواجب الأخلاقي الكانطي مفهوم مغال في التجريد والثورية ، فإذا كان الفعل الاخلاقي عقليا فينبغي ان يكون واقعيا يمكن تنفيذه . ان الاخلاق التي يدعو إليها كانط تبقى أفق انتظار او مطمح متعال مثالي يطمح اليه كل فرد وكذا كل جماعة .

في نفس السياق نجد **هيجل** يؤكد على الخاصية الأخلاقية كخاصية تحدد قيمة الفرد / الشخص والتي تتجلى أيضا في الواجب الاخلاقي ، ان الاشخاص في نظره يكتسبون قيمة عندما يمتثلون لروح شعوبهم أي الخضوع لما هو سائد في الدولة من قيم وقوانين وبالتالي تمثيلها اي تطبيقها وجعلها واضحة في سلوك الناس . ان هذا الامتثال لروح الشعب أو

الدولة يتجسد من خلال التزام كل شخص بواجبه تجاه الدولة الذي يقوم به في هذا المجتمع وينبغي أن يتم هذا الفعل داخل حدود الشرف والقانون اللذان يلزمان الأشخاص في علاقتهم بالدولة وهنا تتجلى قيمتها الأخلاقية أي في سلوكهم الممثل للواجب .
وهكذا يمكن استخلاص أطروحة **هيجل كالتالي :** إن قيمة الشخص كامنة في امتثاله للقوانين والواجبات السائدة في المجتمع والالتزام بها من خلال دوره الحيوي الذي يقوم به فيه وبشكل حر و إرادي
نلاحظ من خلال موقف **هيجل** انه يحاول ان يقلل من مفهوم الواجب الكانطي كمفهوم مجرد / صوري الى واجب أخلاقي يلتزم سلوكا محددا ومبني على أساس قاعدة محددة : القيام بالدور المناط بالشخص وإطار الشرف والقانون السائدين كواجب أخلاقي . الواجبات بصفة الجمع تتحدد في نظر هيجل بحسب المرتبة التي يشغلها الفرد في المجتمع ، وهكذا فتقسيم العمل وأنواعه هي التي تحدد تمظهرات الواجب ، وهو يمثل لذلك بالعلاقات بين الآباء والأبناء ، علاقة الدائن بالمدين حيث أن هذه الوضعيات تحدد الواجب الأخلاقي المطلوب . إذا نظرنا الى موقف هيجل هذا من زاوية ايديولوجية سنقول انه يحاول ان ينظر لقيام الدولة كسلطة عليا ، ومن أجل هذا ينبغي أن نضع أفكارا واخلاقا تتماشى مع هذا التصور وهي المتمثلة في مفهوم الامتثال الخلاقي لروح الشعب (الدولة) . ان الامتثال لروح الشعب ليس في الواقع الا امتثال الملك البروسي باعتباره هو روح الشعب إذ الحضارة المسيحية الجرمانية هي التي تحققت فيها الوحدة الروحية بين الناس وبين الملك والشعب ، فالملك يحكم فهو حر ، والناس راضون بهذا الحكم فهم أحرار وبذلك صارت الدولة البروسية ممثلة للمطلق الذي ينشأ عن امتثال الناس لما هو سائد من قوانين داخل الدولة .
يتضح لنا من خلال عرض موقف **كانط وهيجل** أن قيمة الفرد تتحدد من خلال التزامه بالواجب الأخلاقي بشكل إرادي حر . الا ان هذا الالتزام يفتقر الى اطار قانوني عادل يضمن حقوق الأفراد والجماعات الذين عليهم أن يمتثلوا لروح الدولة (الملك) وحتى لو كان طاغية (حسب هيجل) او تجعل هذه الحقوق انسانية عامة وكلية يصعب ملامستها وبالتالي ايجادها على مستوى الواقع الاجتماعي الملموس (كانط) . وهذا ما حاول **راولز** مقاربته ، حيث أن المنطلق الأخلاقي الذي انطلق منه جعله مبنيا على أساس قاعدة العدالة كإنصاف . وانطلاقا من وجهة نظر فلسفية معاصرة يحدد **راولز** قيمة الشخص وهي فطرة تتميز بالتكامل والشمولية في هذا الموضوع ، وهذا راجع الى تأثر الفكر الغربي والامريكي على الخصوص الدراسات والنظريات التي تهتم بالثقافة كموضوع عام تضطلع الأنثروبولوجيا كعلم إنساني يحاول الإحاطة بوضعيات الافراد والجماعات عبر التاريخ الإنساني وما انتجوه من قيم وعلوم وفنون ...
لذلك نجد اطروحة راولز في النص يتقاطع فيها التصور الفلسفي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والقانوني ...
فاطروحة راولز تتقاطع فيها كل اصناف المعرفة وهكذا م النص من أشكال عام مفاده : **ما الذي يؤسس البعد القيمي الاخلاقي للشخص ؟ هل هو الاحترام والكرامة الواجبة بشكل صوري ومطلق ؟ كما يذهب كانط ، ام انها امتثال لروح الشعب والتزام الواجبات من أجل بناء الدولة كما يذهب هيجل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما علاقة هذه القيمة كمسؤولية بالجماعة التي ينتمي إليها الشخص . والتزامه كذات عاقلة حرة ومريدة ومسؤولة عن كل افعالها ضمن الجماعة التي ينتمي إليها والحاملة لثقافة معينة ؟**
يرى راولز من خلال الفكر الديمقراطي ، ان قيمة الشخص تتجلى في اعتباره مواطنا اي متعاونا ومشاركا في بناء الحياة الاجتماعية ، بفضل كفاءته وناديته الأخلاقية والعقلية التي تمنحه القدرة على تملك حس للعدالة وتصور علم للخير يمثل كل ما له قيمة في الحياة الانسانية من خلال اقامة علاقات مع أشخاص آخرين واحترام الالتزامات ازاء مختلف الجماعات والهيئات وحتى العالمية منها .
من خلال هذه الاطروحة نتبين ان الإطار النظري العام الذي يؤطرها هو البعد الأخلاقي كمجال عام للقيم مادام ينطلق من مفهوم الخير في معناه العام الذي يحدده راولز في كل ما يمثل قيمة في الحياة الإنسانية ، وبذلك يرى راولز نفسه ان هذا التصور يتمظهر على شكل نظام معين للغايات القصوى التي نتطلع إلى تحقيقها وهذا اعتراف ضمني بان الفعل الاخلاقي كقيمة للشخص عندما يصل الى درجة الخير العام كغاية قصوى فإنه يبقى مطمحا نتطلع اليه ، وهكذا يمكن القول ان النظرة الأخلاقية تحكم تصور راولز ايضا في تحديد قيمة الشخص ، الا ان الجديد او القيمة المضافة هنا هي النظرالى الشخص باعتباره مواطنا ، فإذا كان مفهوم الشخص يحيل على الوجود الحقوقي والقانوني اي ان له حقوق معطاة وعليه واجبات يلتزم بها ، فإن مفهوم المواطن وباتالي حق المواطنة يحيل على المشاركة في بناء الحياة الاجتماعية والسياسية ، على الحرية والندية (المساواة) وهذه هي أسس الفكر الديمقراطي الذي ينظر الى المواطنين

باعتبارهم احرارا لانهم يمتلكون كفاءة عقلية واخلاقية تحدد مسؤولياتهم وتجعل سلوكهم التزاما بهذه الكفاءة وهذا ما يجعلهم كاملي العضوية داخل المجتمع والانتماء الجغرافي والاجتماعي هو ما يجعلهم أندادا متساوين لبعضهم البعض وبامتلاك المواطن للحرية والمساواة تصبح لديه القدرة على تملك حس للعدالة وتصور معين للخير ضمن النظام المنصف للتعاون الاجتماعي ، اي ان إحساس المواطنين بأنهم أحرار في تدبير شؤونهم الخاصة والعامة على أساس العقل ، وبالتالي شعورهم بانهم متساوين في الحقوق والواجبات فهذا ما يوجههم الى تبني ما هو عادل ومنصف وقبوله باعتباره خيرا يعم الجميع ساهموا جميعا في بنائه وبفعل حر وهذا ما سيجعل سلوكهم التزاما ، وكل ماهو عادل ومنصف اي ما هو خير ، لانه اختيار وبالتالي اتساع هذا التصور للخير ليشمل الجماعة الانسانية وليس المجتمعية فقط من خلال بناء ما يعرف اليوم بالمجتمع المدني الذي يمكن أن ينفتح على مجتمعات اخرى والذي يفصل حرية افراده ونديتهم يعطي الحق للمبادرة الحرة لبناء المجتمع على أساس الحق والقانون العالمين كغاية قصوى للخير ، ويتجلى هذا مثلا في حياتنا المعاصرة من خلال المبادرة السلمية والحقوقية التي تتبناها مجموعة الجمعيات والهيئات العالمية لمناهضة العولمة (المتوحشة) . ان وجود مثل هاته الجمعيات والهيئات الممثلة للمجتمع الدولي والتي تضم أفراد من مختلف الجنسيات تجمعهم قناعة واحدة هي خير العالم لدلالة على انفتاح الأشخاص والجماعات كمواطنين أحرار للدفاع عن قضايا وحقوق انسانية تتجاوز من قبل سياسات بعض الدول الطاغية في العالم والتي لا تحترم المواثيق والاتفاقيات الدولية التي ترعى مصالح وخير عامة الناس في هذا العالم .وهكذا نستنتج ان نظرة رولز الى قيمة الشخص كمواطن له الحق في المشاركة خ٨من أجل بناء مجتمع بل وعالم يسوده الخير العميم من خلال مراعاة الحقوق والواجبات بشكل عقلاني وانساني ، وهي نظرة معاصرة تأخذ مفهوم الديمقراطية ودولة الحق والقانون

من خلال ما سبق وخلاصة لما عرضنا له من أطروحات نتبين أن قيمة الشخص تنبني على أساس الجانب الأخلاقي الذي يتمثل في في مفهوم الاحترام كقيمة عليا ينبغي ان تمثلها الذات من خلال استيعابها للحقوق والواجبات وبالتالي الالتزام كمفهوم يحيل على قدرة الشخص على فهم ومعاينة نتائج الالتزام لهذه الحقوق والواجبات وما ينتجه من خير عميم للذات والآخرين .

ويمكن تلخيص ما سبق على ان ما يحدد الشخص بوصفه قيمة هو أنه قيمة لكن ما الذي يجعله كذلك هل هو كونه غاية ام وسيلة ؟ إشكال فلسفي يطرح في سياق تحديد مفهوم الشخص ودراسة الوضع البشري عامة ، من زاوية نظر فلسفية ، فما هي المواقف التي توزعت على هذا الأساس الإشكالي ؟

بما أن مفهوم الشخص الى الوجود الانساني وبما أن القيمة تحيل الى ما له مكانة سامية في الكون ، الى ما هو جدير بالتقدير والاحترام ، فاننا نستطيع من جديد ما الذي يجعل الوجود الإنساني قيمة أي كائن له مكانة سامية وطدير بالاحترام ؟ ما هي الخصائص التي تجعله كذلك هل هي ممتلكاته المادية أو شكله ام جنسه ام دوره الاجتماعي ...هل في كونه وسيلة ام غاية ؟

حسب وجهة نظر **كانط** أن الإنسان يستمد قيمته لبس من كونه كائن عاقل او واع بل من كونه **كائن يمتلك عقلا اخلاقيا عمليا غاية في** . ويعني هذا انه كائن يتصرف وفق غايات وقواعد عقلية كونية وهي قواعد يشرعها لنفسه وبنفسه ، قواعد تفترض الحرية هي القيام بالفعل او الامتناع عنه ، وهي قواعد تتخذ شكل واجبات أو أوامر لا مشروطة قواعد تنص على ما يجب على الإنسان فعله حتى يكون فعله او تصرفه تصرفا اخلاقيا وانسانيا ومن بين هذه القواعد **تصرف على نحو تعامل معه الانسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية وليس مجرد وسيلة**

ونستخلص أن حديث كانط عن الانسان حديث عن الموجود الإنساني موجود يتميز لعقل أخلاقي عملي ما يجعله كائننا متميزا عن سائر أشياء وموضوعات الطبيعة بمكانته موجود يتصرف بتقدير واحترام تجاه الآخرين واتجاه ذاته ان التصور الفلسفي الأخلاقي الكانطي للشخص تصور يتعارض مع التصور التشييء للإنسان . ان تصور كانط الشخص هو تصور للوجود الإنساني كموجود لا ثمن له ، قيمته مطلقة لأنه موجود عاقل عملي أخلاقي اي يتصرف بحرية واستقلال وفق قواعد وقيم وغايات يشرعها لنفسه وللإنسانية جمعاء .

اذا كنا نتكلم عن هذه السلوكات باعتبارها مبنية على أساس الحرية والارادة

فهل فعلا ان هذه السلوكات التي تميز الشخص حرة وارادية. ، ام هناك مواقف تفرض عليه ضرورة تحويل سلوكه او الغائه ، وباتالي تتحكم في مواقفه الشخصية وقناعاته وتحول دون تحقيق ما يريده فعلا؟

1. الا يمكن النظر الى الشخص باعتباره خاضعا لمجموعة من المؤثرات الخارجة عنه اجتماعية ونفسية وغيرها ؟

2. فما دام الشخص يعيش ضمن جماعة ، فهل هذا الوضع يمنحه فرصة لا محدودة من أجل التعبير عن افكاره وارادته الخاصتين . ام ان عليه ان يراعي القيم والعادات الجماعية التي تعطيه هو نفسه وجوده كفرد ضمن هذه الجماعة ؟
3. بمعنى آخر هل الفرد خاضع لضرورات ام انه حر في سلوكه البيولوجي والنفسي والاجتماعي السياسي ...ام أنه فعلا يتمتع بهامش من الحرية إزاء هذه الضرورات ؟
4. هل العلاقة الموجودة بين الشخص ومختلف المؤثرات المحيطة به هي علاقة منفعلة ميكانيكية ام هي متفاعلة دينامية ؟
5. اليس التصور الكانطي للشخص تصورا مثاليا أي بعيدا عن الوضعية الفعلية للإنسان ، لأن الإنسان في الواقع كائن لا يحكمه العقل بل تحكم تصرفاته الغرائز والميول والمصالح ...اي تحكمه الضرورة ، لكن ألا يؤدي مثل هذا الاعتراض إلى نفي محدد آخر أساسي لمفهوم الشخص هو محدد **الحرية** ؟

<u>الشخص بين الضرورة والحرية</u>

لقد سبق ان طرحنا في خاتمة المحور السابق اشكالية طبيعة العلاقة بين الشخص كذات تمتلك وعيا وبالتالي ارادة وحرية ، وبين العوامل المؤثرة فيه النفسية والاجتماعية ...باعتباره شخصا يعيش ضمن جماعة . أمام هذا الإشكال نجد **اسبينوزا** يطرح الإشكال من خلال علاقة الشخص برغبته ، فهل هي علاقة حرية أم ضرورة حتمية ؟ بمعنى هل نتصرف تجاه ما نرغب فيه بحرية أم أن هناك وضعيات خارجة عن ارادتنا وبالتالي توجه سلوكنا ؟
للإجابة عن هذه التساؤلات يرى **اسبينوزا** : **" أن حرية الشخص تكمن في خضوعه للضرورة التي تفرضها عليه طبيعته الانسانية كمجموعة من الرغبات التي تتحكم في سلوكه ، ولا يستطيع رد بعضها بالرغم من سوئها . كما أن الأشخاص واهمون في الشعور بأنهم احرارا يقررون ما يريدون ، فهم قد يعون افعالهم الا انهم يجهلون الأسباب التي تتحكم فيهم "**
(يمكن الرجوع إلى كتاب المنار)
<u>وحدات النص</u>

- **عدم قدرة الناس على التحكم في ألسنتهم**
- **تمييز سبينوزا في الرغبات بين تلك التي يمكن التحكم فيها وذلك تعويضها بأخرى وتلك التي لا يمكن تعويضها وبالتالي التحكم فيها**
- **إثبات مسألة الضرورة التي تحكم السلوك الإنساني من خلال تجربة الندم على بعض السلوكيات الخاطئة بالرغم من اختيارها وتفضيلها في البداية**
- **توهم الناس انهم احرارا في أفعالهم وتمثيل الكاتب لذلك (رغبة الطفل في حليب أمه ضرورة بيولوجية)**
- **اوامر النفس خاضعة لقوة الشهوات ، وبالتالي فهي متغيرة بحسب حالات الجسم**
- **قد يعي الناس افعالهم لكن قد يجعلون الأسباب المتحكمة فيها**

من خلال أطروحة النص نلاحظ ان اسبينوزا يعطي للشخص حرية غير واضحة او لنقل انها مشروطة بمعنى ان هذه الحرية مرتبطة بطبيعة الإنسان وما طبيعة هذا الإنسان سوى مجموعة من الرغبات المتنوعة على مستوى الدرجة من حيث أهميتها في ارتباطها بالانا الذاتي للشخص ، فما يمكن تعويضه من الرغبات بأخرى يعتبر الشخص حرا في اختياره لها وما يتعذر تعويضه يصبح ضروريا لا مناص منه . والغريب ينبهنا اسبينوزا الى بعض الرغبات التي تبدو الميل إليها

يتسم بنوع من الحرية بينما هو يبين ضرورتها فبكاء الطفل مثلا طلبا للحليب ليس امرا اختياريا حرا بل ضرورة بيولوجية تفرضها الرغبة في الاستمرار في الحياة ، ويمكن ان نسحب هذا المثال على الغذاء عموما بالنسبة للإنسان والحيوان . ان طلب الغذاء ليس فعلا حرا وإنما هو خاضع لضرورة بيولوجية . بل ان الناس ليسوا احرارا في فعلهم الكلامي أي أنهم لا يملكون الحرية في أن يختاروا متى يتكلمون ومتى يصمتون بل " أقل ما يمكن التحكم فيه هو تحكمهم في ألسنتهم " ان الناس لا يتمالكون عن الحديث (الكلام) اذن ما الضرورة الدافعة للتكلم ، وكيف يصبح الكلام اجباريا وليس اختياريا ؟ الى ماذا من وراء استعمالنا للغة او اللسان اثناء الحديث ؟ وإذا كانت اللغة هي أداة التواصل تعريف عام ، فإلى ماذا يهدف من وراء التواصل ؟ اليس من اجل قضاء الحاجات كل الحاجات باعتبارها مرتبطة برغبات ؟ إن ارتباط الحاجة بالرغبة هو ما يرغمنا على السلوك تحت قاعدة الضرورة ، فمن أجل ان اقضي حاجاتي البيولوجية والسيكولوجية وكذا الاجتماعية على ان اعبر عن هذه الحاجات واطلب إشباعها باعتبارها مترجمة لرغبات (**الرغبة في الحياة ، في التواصل، في التوازن...)** بينما امتناعي عن التعبير (الكلام) كاختيار حر معناه حرماني من تحقيق هذه الحاجات وبالتالي الرغبات من هنا يصبح الكلام فعلا خاضعا للضرورة وليس للحرية .

وهكذا يجزم اسبينوزا ان الناس يعتقدون واهمين أن أفعالهم حرة والتجربة تبين اننا نقوم ببعض الأفعال الصادرة عنها لةنها سيئة بالرغم من أننا اخترنا رغم علمنا بسوء يقول " اننا **غالبا ما ندرك الافضل ونتبع الأسوأ " في إدراكنا للأفضل** وبالتالي تجاوزه واتباع الأسوأ الذي سيكون موضوع ندم لهو دليل على أن أفعالنا ليست حرة وإنما هي خاضعة لضرورة قد لا نعي مصدرها ، وبذلك فالناس ليسوا احرارا لانهم قد يعون أفعالهم ولكنهم يجهلون الأسباب المتحكمة فيهم من خلال هذا التصور يبدو ان هناك اشارة من قبل سبينوزا إلى اللاشعور الذي سيحدده **فرويد** فيما بعد كبنية عميقة لا نعيها بالرغم من انها هي المتحكمة .

<u>الاطروحة السيكولوجية</u> (تصور **فرويد) النص . ص20**

انطلاقا من النص يحاول فرويد أن يتبث ان الذي يتحكم في سلوك الشخص هو اللاوعي وليس الوعي كما يذهب فلاسفة الوعي ، والشعور كما يرى السيكولوجيين قبله . ويتحدث عن الأنا كعنصر من عناصر الجهاز النفسي ، باعتباره لا يملك إرادته وحريته الكاملة في التصرف ، بل يخضع لضرورات يفرضها عليه **الهو والأنا الأعلى** ، وبذلك تبدو وظيفة الأنا حرجة وصعبة لأنها تتمثل في التوفيق بين ثلاث قوى نفسية هي **الهو والأنا الاعلى والواقع** ، وخطورة هذه الوظيفة تتجلى في كون هذه المطالب متناقضة ويصعب التوفيق بينها ، الذي يمكن أن يكون مستحيلا ، ومن يمارس الأنا بأمثاله للأنا الأعلى الكبت ، اضافة الى الأنا يعيش تجربة الخوف من الوقوع في مشاعر الذنب والدونية (مخاوف الضمير) تجاه الأنا الاعلى ، والخوف من الوقوع في القلق العصابي تجاه رغبات الهو .

من اجل ان نبين هذا التصور سوف نتعرض الى فرضية اللاشعور بذكل عام ضمن التحليل النفسي . في نفس السياق سبينوزا وتصوره السابق نجد فرويد ومن خلال هذه الفرضية يرى ان جانب اللاشعور في حياتنا النفسية هو المتحكم في اغلب سلوكنا ومن نطرح اشكالية الوعي واللاوعي بافعالنا

فإذا كان الوعي الذي يتميز به الشخص كليا شموليا اي حاضرا في كل سلوك كما يذهب فلاسفة الوعي ، فهل هذا الوعي يستغرق كل أفعال الإنسان وسلوكياته ؟ بمعنى هل يمكن القول ان الشخص يعي كل سلوكاته وبالتالي يتحكم فيها ؟ اذا كان الجواب بالإثبات ، فكيف نفسر بعض السلوكيات الخارجية عن ارادتنا كالاحلام مثلا ، وبعض فلتات اللسان باعتبارها خارجة عن وعينا ايضا ؟ هل يعني هذا ان الشخص تتحكم أفعال لا واعية الى جانب تلك الواعية ؟ اذن كيف يمكن ان نتكلم عن حرية وارادة الشخص أمام هذه الاحلام بأفعال خارجة عن الوعي ؟ وبالتالي كيف يمكن مقاربة اللاعب كجانب أساسي في بناء الشخص ؟ فإذا كان سبينوزا يرى ان الناس يعون افعالهم ويجهلون الأسباب المتحكمة في إتيانهم هذه الأفعال كما سبق ان رأينا ، فكيف يمكن ان نفهم وبالتالي نفسر سلوك الشخص ، هل هو متحكم في أفعاله ام انه مجبر تحت طائلة جانب لا يفكر فيه اي لا شعوري يجعل سلوكه ضرورة تغيب معها كل حرية وارادة ؟

سنتناول هذه الإشكالية كما سبقت الإشارة مع **سيجموند فرويد** مؤسس مدرسة التحليل النفسي والذي اولى اهتماما بالغا اللاوعي . وخلافا لفلاسفة الوعي وخلافا لسيكولوجية الشعور الذين يرون ان الوعي او الشعور هو الاساس لحياتنا النفسية ، يرى فرويد ان معظم حياتنا النفسية هذه لاشعورية اي لاواعية ، ومن ثمة فاغلب سلوكياتنا هي في الواقع خارجة عن ارادتنا وحريتنا . وباتالي خاضعة لضرورة نفسية متأثرة بكل مظاهر الواقع الخارجي أي أنها تتجاوز وعينا ومعظمنا لا يعرف الدوافع الكامنة وراء تصرفاته واختياراته ، فهذا يختار الجراحة والآخر يختار الجزارة وثالث يختار

التعليم ... ولا يدرك لذلك سببا ، وهذا حلم حلما مزعجا لا يعرف معناه والآخر تحدث له فلتة لسان دون ان يدرك أسبابها . ان هذه الأنماط من السلوك مدفوعة بدوافع كامنة في اللاشعور .
لكن كيف تنشا هذه الدوافع ؟
لقد بين فرويد ان وراء الحياة الشعورية حياة لاشعورية تمثل منطقة نفسية لاشعورية وهذه المنطقة هي المعبرة عن حقيقة الشخص ، وهذه المنطقة زاخرة رغبات لاشعورية مكبوتة منذ عهد الطفولة تعمل في الخفاء وتوجه سلوك الشخص دون ان يشعر بها .وان الدوافع اللاشعورية تعود الى غريزتين هما المحركة لسلوك الشخص :
الغريزة الجنسية وغريزة الموت وهي مجموع الميول العدوانية والدوافع المدمرة الرامية الى الكراهية ، والعريزتان معا لهما جذور في الحياة الطفولة
ولم تتبين اهمية نشاط هذه الغريزة يميز فرويد في الجهاز النفسي بين ثلاث قوى دينامية هي :
☆ **الهو** : منبع الطاقة البيولوجية (الغرائز) التي يولد بها الشخص فهو يضم الدوافع الفطرية والعدوانية . انه طبيعة الإنسان الحيوانية قبل ان يتناولها المجتمع بالتهذيب ، لا يعرف الأخلاق والمعايير الاجتماعية ولا شيء عن المنطق ولا الزمان والمكان . بالرضيع يفعل ما يشاء ومتى يشاء وبذلك فالهو خاضع لمبدأ اللذة ويسعى الى اشباع رغباته بأي ثمن بعيدا عن المنطق والأخلاق ...فإذا استعصى عليه ارضائها ارضاها في عالم الخيال .
☆ **الأنا** : جانب نفسي شعوري في الشخص تكون بالتدريج من خلال اتصال الطفل بالواقع فحسب يستطيع الطفل ان يتجنب اللهب لأنه أحدث له ألما في تجربة سابقة ، و باتصاله بأمه وبالآخرين يعرف انه لا يستطيع الحصول على ما يريد ومتى يريد ان هناك انواعا من ارجاء اشباع رغبات الهو او التنازل عنها إرضاء للمجتمع ، عندما يعجز عن التوفيق بين مطالب الهو ومطالب الأنا الاعلى
☆ **الانا الاعلى** : جانب نفسي لا شعوري يتكون عندما تكمن الميول الجنسية العدوانية لدى الطفل (مرحلة الكمون) بعد سن الخامسة ، أنه يمثل البعد الأخلاقي في الشخصية ، ووظيفته هي ممارسة الرقابة على الدوافع اللاشعورية الكامنة في الهو وذلك بواسطة القيم العليا والقواعد الاخلاقية والاوامر والنواهي التربوية والدينية وهذه الرقابة تقوم بعملية نفسية لاشعورية هي المبت
هكذا يتجلى المفهوم الفرويدي للشخص مترابط تفاعلي بين ثلاث قوى نفسية ينتج عن تناسقها التوازن النفسي بينما الاختلال بينها يؤدي إلى الاضطرابات والامراض النفسية ، من هنا نتبين ان الشخص في رأي فرويد يخضع لمحددات نفسية مستمدة من طبيعة العلاقة بين مكونات الجهاز النفسي . فالشخص ليس حرا في سلوكه لأنه محكوم بقوى لاشعورية

المقاربة السوسيولوجية / والانتروبولوجية

ترتكز المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية في دراستها للشخص على اثر المجتمع والثقافة في وجود الشخص أولا ثم في الدور الذي يلعبونه في التنشئة الاجتماعية للأفراد . **روشيه** يرى من خلال النص الوارد بالصفحة 25 من كتاب المنار ، انه عن طريق التنشئة الاجتماعية يصبح الفرد " من الوسط " و " ينتمي " الى عائلة او جماعة او مؤسسة او وطن ...وهذا الانتماء يعني مشاطرة الفرد الاعضاء الاخرين قدرا من الأفكار والسمات المشتركة ، كما انه يعني تقمص " الانا " ل " نحن " حيث تستقي من هذا النحن على الاقل هويته النفسية والاجتماعية . كما ان التنشئة الاجتماعية تنمي الحاجات الفيزيولوجية والاذواق والهيئات الجسمية والعواطف وانواع الانفعالات وطرق التفكير مما يخلق نوعا من التطابق الكافي لدى كل عضو من أعضاء الجماعة ضمانا لتكيف و اندماج الأفراد في الجماعة من جهة ، وتمكن هذه الجماعة من البقاء والاستمرار.
ان هذه السلوكات العامة والمشتركة التي تميز جماعة معينة هي ما يسميه **رالف لينتون** الشخصية الاساسية مثل التوافق في سلوكيات الأكل واللباس والتحية وبعض العادات المشتركة ، ذلك ان الثقافة بحسب لينتون هي مجموعة منظمة من أنماط السلوك كعادات اجتماعية لها طابع إلزامي وإكراه يتم تمريرها عبر قنوات التنشئة الاجتماعية : **الأسرة** ، **المدرسة، الشارع، المجامع ككل** ، فمثلا نجد في البلاد الإسلامية ان المسلم يخلع حذائه عند باب المسجد ، اما الأوروبي فإنه يخلع قبعته في الكنيسة دليلا على الاحترام بالنسبة لكليهما رغم اختلاف العادة . والى جانب هذه الشخصية الأساسية التي تعبر عن السلوك المشترك العام ، يرى لينتون ان هناك مفهوم الشخصية الوظيفية التي تعبر عن أنماط للسلوك المشتركة

المميزة لفئة من الفئات المجتمع تقترن بالوظيفة الي يمارسها الفرد / الشخص داخل المجتمع ، فهناك شخصية وظيفية للمدرسين واخرى للمحامين و الأطباء ...
ان الإنسان يولد مزود بمجموعة من القدرات الفطرية لا يمكن ان تظهر وتتبلور وتتطور الا داخل المجتمع ، كما ان الاشخاص داخله يجعلهم خاضعين لحتميات وضرورات من خلال امتثالهم للقيم والثقافة السائدة في هذا المجتمع
من خلال كل ما سبق يبدو ان كل الأطروحات التي عرضنا لها لحد الان تشير الى الجانب الجبري الضروري التحكم في سلوك الشخص سواء على مستوى الرغبات (سبينوزا) او على مستوى السلوكات اللا شعورية (فرويد) او خضوع الأفراد النوع من التنشئة الاجتماعية والثقافية السائدة في هذه المجتمعات (روشيه - لينتون) لكن مع ذلك يمكن ان نتساءل : أمام هذه الحتميات الا يمكن ان نجدها مشا للحرية بالنسبة للشخص ، باعتباره ذاتا واعية حرة وباتالي لها امكانية الاختيار والفعل الذي يقبل ويرفض وينتقد ايضا ؟ وبعبارة أخرى هل العلاقة المتواجدة بين الشخص ومختلف العوامل المؤثرة فيه ، علاقة ميكانيكية (منفعلة) ام علاقة تفاعلية (فاعلة)

المقاربة الفلسفية الوجودية

جان بول سارتر)من خلال النص ص.25 كتاب المنار
تحديد المفاهيم الواردة في النص :
الوجودية : اتجاه فلسفي معاصر يمثل حركة فكرية فلسفية نقدية للاتجاهات الفلسفية الماهوية وبعض الاتجاهات العلمية في مجال علم النفس . تنطلق الوجودية من الإنسان موجود عيني مشخص يعيش تجربة الحياة وتعتبر سابقة على ماهيته كما تؤكد على البعد الذاتي للشخص رافضة ذوبانه في الوجود الاجتماعي مؤكدة على ان الإنسان حر ومسؤول ومختار ، وهذا يعني انه غير خاضع لاية حتمية وجودية او لاشعورية كما تذهب بعض الاتجاهات الفلسفية والعلمية
الماهية : مقولة فلسفية مثالية تعتبر ان للإنسان خصائص ثابتة وجوهرية تحدد طبيعته ، ويدرج سارتر حتى الاتجاهات العلمية التي تعتبر الإنسان خاضع لحتميات معينة ضمن هذا المفهوم
الذاتية الإنسانية : الوجود العيني المشخص للفرد والمستقل
الإنسان مشروع : قدرته على التعالي عن وضعيته والتموقع في المستقبل باستمرار
الإشكال : هل الانسان / الشخص حر في بناء شخصيته ام أنه خاضع الجبريات وضرورات خارجة عن إرادته سيكولوجية اجتماعية ميتافيزيقية سابقة على وجوده؟

اطروحة النص

يعتبر سارتر فيلسوف وجودي ان الوجود الإنساني سابق على ماهيته لهذا فهو قادر على بناء ذاته / شخصه مادام حرا مختارا دائم التموقع في المستقبل

اطروحة النقيض

الفلسفات المثالية تعتبر ان الإنسان خاضع لجبريات ميثافيزيقية سابقة على وجوده

اطروحة العلوم الانسانية

تعتبر ان الإنسان خاضع لحتميات بيوسكولوحية واجتماعية وثقافية
التحليل: يستهل سارتر نصه بالإعلان عن البديهية التي تتأسس عليها الفلسفة الوجودية وهي : ان الوجود الانساني سابق على الماهية وفهم الذات لا ينبغي اعتبارها كموضوع وانما الانطلاق من الذاتية الانسانية اي الوجود الإنساني باعتباره فردا يعيش تجربة الحياة وهو هنا ينتقد الفلسفات المثالية التي اعتبرت ان ماهية الانسان سابقة على وجوده بمعنى ان خصائصه الجوهرية توجد اولا ثم يتأطر الفرد ضمنها ، الإنسان معرف سلفا يعني قبل ان يوجد . غير أن سارتر يرى ان الوجود الواقعي الانساني يوجد أولا ذلك أن أول ما يلقى الإنسان في العلم وجوده الخاص وبعد ذلك وعبر الفعل يعطي لنفسه دلالة بل دلالات متعددة .

إنه ينتقد الإتجاهات العلمية أيضا التي ترى أن للإنسان طبيعة خاصة تميزه عن باقي الكائنات الأخرى لأنه يملك خصائص بيولوجية واجتماعية وبالتالي سيكولوجية تحدد وجوده بشكل إجباري ، إذ يعتبر سارتر أن الذي يحدد الإنسان / الفرد هو الفعل الذي يتجاوز به هذه الأبعاد أو الخصائص باعتباره كائنا واعيا حرا على خلاف الكائنات الحية الأخرى التي تخضع لحتميات بيولوجية تحدد وجودها . إن الإنسان في نظر سارتر يوجد أولا ولا خصائص تميزه لأنه سيكون ما سيصنع بذاته هو نفسه وهذا يدل على أنه غير خاضع لحتميات إجتماعية ...(الضمير الجمعي، الشخصية،الوظيفية، الأساسية...) لأنه إذا كان خاضعا لضرورات سيتم إقصاءه كذات وفرد واع حر وباتالي مس بكرامته كإنسان وهو في نظر سارتر أرفع كرامة من أي شيء . إن معنى الذاتية الواعية الحرة هي ما يجعل من الإنسان مشروع وهذا يعني أنه كائن مستقبلي دائم بالتعالي على وضعيته الراهنة ، دائم التموقع في المستقبل . والمشروع في نظر سارتر ليس هو الإرادة لأنه قابل للتحقق ، بينما الإرادة مشروطة والمشروع الحر . إن التموقع في المستقبل عن طريق الفعل يتميز بالاستمرارية ذلك ان ذاته تنفلت من وضعية الى أخرى وهكذا حتى الموت ، هذا فالإنسان يوجد خارج أية حتمية ولا يمكن التوقع بما سيكون عليه . بناء على هذا فالإنسان في نظر سارتر مختار لأنه هو الذي يختار بحرية الوضعية التي يحتلها يتموقع فيها . وهذا يعني عدم خضوعه لأية حتمية . كما أنه مسؤول في كل اختياراته ومسؤوليته لا تتحدد في ذاته وإنما أيضا ومسؤوليته عن الآخرين وعن العالم . إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو في الوقت ذاته تأكيدا لما نختار وما نود اختياره ليس هو الشر وإنما هو خير يمسنا ويمس الآخرين
إن المسؤولية تتأسس على الحرية والإختيار ، غير أن الحرية في نظر سارتر ليست اعتباطية وإنما هي إلتزام وممارستها تتجلى في الفن والسياسة . فالإنسان الحر ليس هو ذلك المتسكع ، كما يبين في قصته (المراهق) وإنما هو ذلك الشخص الملتزم بقضايا العالم .

<u>تركيب عام :</u>

بناء على ما سبق نتبين أن مفهوم الشخص مفهوم متشابك متعدد الأبعاد يتداخل فيه البعد البيولوجي (كجسد) والسيكولوجي (كنفس/ روح / عالم داخلي) وسوسيولوجي (يدخل في علاقات اجتماعية) وأخلاقي حقوقي (له حقوق وعليه واجبات) من هنا فالشخص كهوية هو وجود ينبني على أساس الوعي ، وعي بالمكان والزمان ، وعي بوحدة الأنا المستمرة عبر الزمن بالرغم من حصول التغيير ، كما أنه وعي بقيمة هذه الأنا كوجود أخلاقي مع الآخرين ، هذا الوجود الذي يحدد قيمة الشخص في كونه يمتلك كرامة وحرية وإرادة تعطي لكلمة الأنا التي ينطق بها بعدا حقوقيا وقانونيا تجعل من تصرفاته سلوكا مسؤولا تجاه ذاته وتجاه الآخرين مبنيا على أساس الإحترام وإمتثالا لما هو سائد من القيم المتعلقة بالخير تجاه الإنسانية بالمشاركة في بناء الحياة العامة . كما أن مفهوم الشخص فتحنا على إشكالية الضرورة والحرية ، ذلك أنه من جانب كائن حر مختار ، ولكن من جانب آخر خاضع لضرورات وحتميات ميتافيزيقية و نفسية لاشعورية ، وكذا سوسيوثقافية التي يفرضها عليه المجتمع من خلال قنوات التنشئة الاجتماعية (الأسرة، المدرسة، المؤسسة، الحزب...) كقوالب جاهزة يتشكل ضمنها
وهكذا فالحديث عن الوضع البشري كما سبقت الاشارة في مدخل هذا الدرس ، هو حديث عن وضعيات الانسان ، هذا الأخير الذي يبقى مقولة او موضوعا مطروحا المساءلة الفلسفية باستمرار مادام كائنا متغيرا دوما عبر الزمان والمكان ، ويتميز بالفعل والفاعلية في علاقته بالعالم وبالآخرين
ان الوجود الانساني باعتباره وجود " في " وجود " مع " يطرح اشكالية التعايش مع الغير باعتباره أنا او وعي آخر مقابل الأنا الذاتي ، فما قيمة وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا ؟
وما هي امكانية التعرف اليه وبالتالي بناء علاقة معه ؟ وما طبيعة هذه العلاقة ؟

الغير

تقديم المفهوم :

☆ **الدلالة اللغوية :**

☆ **الدلالة اللغوية :**

- **في اللغة العربية :** غير حرف من حروف المعاني ، تكون نعتا بمعنى لا وقيل سوى ، والجمع أغيار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى . تغير الشيء عن حاله : أي تحول ، والغير الاسم من التغير . وتغيرت الأشياء : اختلفت . والآخر بمعنى غير كقولك رجل آخر وثوب آخر
- **في اللغة الفرنسية :** الغير l'autrui مشتق من اللفظ اللاتيني Alter وهو الاخر ، الغير هم الآخرون من الناس بوجه عام وهم من ليس أنا او ليس نفس الشخص وما ليس نفس الشيء والمستثنى والمختلف

ملاحظات عامة : ان الدلالة اللغوية العربية سقطت في نوع من الخلط بالنسبة لمفهوم الغير، فإذا حذفنا الدقة في الاشتقاق اللغوي للكلمة ، فإن الغير يطلق بنفس المعنى على الاخر ، انه كل ما ليس أنا سواء كان بشرا او غير بشر (أي خلط الغير معنى انساني بالشيء او المختلف عموما) بينما نجد أن لفظ الغير في اللغة الفرنسية يزداد دقة ، إذ ينطلق من معنيين : الغير بمعنى الآخر البشري والغير بمعنى الآخر بوصفه المختلف بشكل عام

☆ **الدلالة الفلسفية :**

- **أرسطو :** الآخر هو المقابل " الهوهو " بحيث ان كل شيء هو بالنسبة لكل شيء ، اما مطابق هو هو او مخالف
- **سارتر:** الغير هو الآخر الأنا ليس بوصفه موضوعا بل بوصفه أنا آخر ، أنه الاخر الذي يتجلى ضمن علاقة تعايش معطاة ، انه الأنا الآخر . انا غيرية متطابقة مع كماهية أو تطابقه معي

يتحدد مفهوم الغير حسب أرسطو اعتمادا على آليات منطقية صورية وهذا يعتبر خطوة اساسية في تجريد المفهوم ، الآخر يتحدد على مبدأ منطقي هو مبدأ الهوية فتغدو الذات هي هي (أي أن الأنا تطابق ذاتها ولا وسط بين الذات والذات او الانا والانا) والآخر هو المقابل للهو هو ، فكل شيء أما مطابق لذاته او مخالف لشيء آخر . أن ارسطو يفصل فصلا تاما بين الأنا والآخر محكوما بقوانين العقل - الهوية - وعدم التناقض والثالث المرفوع .إذ لا يمكن أن يكون الشيء هو ولا هو في نفس الوقت

إن الجديد الذي جاء به أرسطو كونه نقل مفهوم الغير من المستوى التشخيصي الوضعي إلى المستوى التجريدي

أما **بول سارتر** فإنه يرفض ان نتخذ الغير كموضوع قابل للملاحظة والدراسة لان الاخر ذات واعية ، انها اخر تدخل معي كأنا بالنسبة إلي في تجربة الحياة في التعايش . يكسر سارتر مبدأ الهوية وعدم التناقض والثاث المرفوع إذ يصبح الآخر متماه مع الانا ومختلف عنها في نفس الوقت

فأنا تتطابق مع الغير لأننا ندخل في مقولة الأنا الواعي وليس الموضوع وأختلف معه لأنه أنا آخر . بناء على هذا كيف تتحدد الأنا ؟

اختلفت الاتجاهات الفلسفية والعلمية في تحديد مفهوم الأنا إذ تتخذ دلالات متعددة حسب كل مرجعية . بمرجعية فلسفات الوعي تعتبر الأنا جوهر مفكر (العقلانية الديكارتية) ويعتبرها كانط ذاتا أخلاقية عملية . أما علماء النفس حددوا مفهوم الأنا من خلال مدارسهم ، بمدرسة التحليل النفسي يعتبر الأنا جزء واع وهو كطاقة نفسية يدخل ضمن الجهاز النفسي اللاشعوري . بينما **المدرسة الشعورية** تعتبر أن الوعي أو الشعور هو ما يحدد جوهر الأنا هذا الشعور الذي يتجدد ويتضخم (**بريجستون)** أما علماء النفس **السلوكيين** فيرجعون الأنا الى جوانب الإحساس والفعل ورد الفعل استجابة للمنبهات داخلية وخارجية . أما الأنا عند سارتر فهي تلك الذات المسؤولة الحرة الواعية القادرة على التعالي على وضعيتها

إذن وبناء على الدلالات السابقة نستنتج المفارقات والتعارضات التالية : ان الغير مختلف ومتطابق مع الأنا ، وانه أنا الآخر كل من الغير والأنا يمتلكان وعيا ولا وعيا

ججججج٩٨الطرح الإشكالي:

_☆ هل الغير يشكل ضرورة وجودية ومعرفية للأنا أو الذات ، أم أن هذه الأنا مكتفية بذاتها ؟ هل وجود الغير من خلال الأنا هو وجود افتراضي إستدلالي أم أنه وجود ينبثق من خلال علاقة جدلية بين الأنا والآخر ؟
☆ هل معرفة الغير تقتضي بالضرورة تحويله الى موضوع مما يفقد أهم خاصياته أم أنه بالإمكان معرفته بوصفه أنا آخر ؟ والى أي حد يمكن القول بأن معرفة الغير تكمن في التواصل والتعاطف معه ؟
☆ هل العلاقة التي يمكن أن تقام مع الغير هي علاقة صداقة ومحبة أو عداوة وكراهية ؟ هل هي علاقة احترام وتسامح أم علاقة إقصاء ونبذ ؟

<u>المحور الأول</u>: وجود الغير

أطروحة ديكارت: وجود الغير الافتراضي الاستدلالي
من خلال الكوجيتو الديكارتي نفهم جوهرية الأنا أفكر كشرط ضروري لاثبات الوجود ...**فمتى انقطعت عن التفكير ، انقطعت عن الوجود (ديكارت)** وبذلك يضع ديكارت هذه الأنا المفكر في مقابل العالم والآخرين ويعيش في تجربة الشك عزلة انطولوجية لان تشك في كل شيء ما عدا عملية الشك التي توحي بل تجعل الانا جوهرا مفكرا وبالتالي حقيقة بديهية واضحة ومتميزة مما يجعلها أساسا ومرجعا بل وضمانا لكل يقين آخر لي لباقي الحقائق الاخرى . إن الأنا على هذا الأساس قادرة على إثبات وجودها من خلال ممارستها لفعل التفكير بذاتها دونما حاجة إلى وجود خارجي / العالم او الغير بل ان وجود هذين الأخيرين متوقفين على الاستدلال افكر . ومن ثمة فإن وجود الأنا كذات مفكرة هو وحده اليقيني أما وجود الغير فيخرج عن دائرة اليقين . لكن كيف لنا أن نقصي الاخرين الذين نشاهدهم بل ونتعامل معهم باعتبارهم اغيارا ؟ للجواب على هذا السؤال حاول ديكارت اثبات وجود الآخر على أساس منطقي عقلي ايضا يقول : **انظر من النافذة فاشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون في الشارع فلا يفوتني ان اقول اني ارى رجالا بعينهم ، مع أنه لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء الات صناعية لكوني أحكم بأنهم ناس "**
إن أول ملاحظة ينبغي ملاحظتها بالنسبة لهذا النص القصير إن إدراك وجود الغير لا يتم بالاعتماد على الحواس لأنها خادعة (وهذا موقف ديكارت عام بالنسبة للمعرفة) بل بالاعتماد على قوة الحكم العقلي الاستدلالي ، اي بالاعتماد على العقل (كشرط مسبق لاي وجود)
تم ان الحكم العقلي المبني على أساس عملية الاستدلال التي يقوم بها ديكارت عندما يشاهد الناس المارين في الشارع هذه العملية التي تجعل هؤلاء المارين وهم يرتدون قبعات ومعاطف مشابهة لتلك التي يرتديها هو ، فإنه يحكم بأنهم أناس يشبهونه وهكذا فالحكم العقلي الذي تأسس عليه إدراك وجود الغير صادر عن عملية الاستدلال بالمماثلة / المشابهة . بمعنى أن ديكارت يقيس وجود هؤلاء الناس بوجوده .اذن وجود الغير ممكن لكي يتحقق وعيي بذاتي وهذا الوجود يتم بشكل افتراضي استدلالي أي ان وجود الغير سيكون متوقفا على حكم العقل واستدلاله ما دامت الأنا لا تلتقي مع الغير إلا بواسطة الحكم .
وهكذا فان الذات تعتبر ذاتها حقيقة اولى ومكتفية بذاتها في وجودها من خلال عملية التفكير دونما حاجة الى الغير
لكن كيف يمكن الخروج من هذه العزلة التي وضعت الوعي في أزمة ؟ أليس وجود الغير ضروري لتحقيق الوعي والذات ؟
<u>أطروحة هيجل:</u>
يرى هيجل ان الوعي بالذات وتحققها موجود لا يتم الا من خلال جدلية الأنا مع العالم الخارجي والاخر ، هذه الجدلية التي تتم عن طريق النفي (والسلب) كأساس للصراع والصيرورة
يحدد هيجل وفق منطقه الجدلي الشكل الاول للوعي باعتباره مرحلة جنينية لتكون وعي الذات بذاتها ، انها في البداية مجرد انعكاس او مطابقة بحيث تكتفي الذات بان تقول انا موجود ، والوجود هنا هو الوجود الجسمي

البيولوجي . وتتشكل عبر السير الجدلي اولى لحظات الوعي في علاقتها بالعالم الخارجي ، وبالضبط الموضوعات التي تشكل الرغبة الإنسانية . اذ يتم تدميرها ونفيها من اجل بناء الذات في بعدها البيولوجي ، الذات هنا تعتبر مركز العالم ، إذ أن كل موجود مادي هو من أجل بناء الذات . في هذه المرحلة يكون الآخر مجرد موضوع لا يختلف عن باقي الموضوعات في نظر الذات . غير أنه يشكل الأنا الآخر المنغمس في الحياة والذي يمارس أيضا فعل نفي الموضوعات من خلال تدميرها بهدف بناء الذات . ويمارس كل من الأنا والآخر نفيا مزدوجا ، إذ يعتبر كل منهما ما ليس أنا (الواحد منهما يسلب الآخر يعتبره موضوعا) في هذه المرحلة لا يدخلان في أي صراع ما دامت الرغبة تنصب على المجال البيولوجي بهدف بناء الذات والتشبث بالحياة واستمرارها . فكل ذات تبقى غارقة في الحياة ولا ترقى مستوى التجريد أي مستوى حقيقة الذات . وجودها في هذه المرحلة إذن يبقى وجودا مباشرا دون توسط الآخر ، فبالرغم من وساطة العالم الخارجي عن طريق الرغبة فإنها تبقى على مستوى البيولوجي والوعي بالذات يبقى ناقصا جدا ، لأن هذا الشكل من الإحساس تتوفر عليه الحيوانات التي تتمثل أشياء العالم الخارجي بطريقة غريزية من الحفاظ على الذات والاستمرار في الحياة . تم ينتقل هيجل الى إبراز الاختلاف الكامن بين والحيوان ، فإذا كان هذا الأخير وجودا مباشرا بهدف الاستمرار والحفاظ على وجوده تشبثا بالحياة ، فإن الإنسان يسعى الى قيمة اعلى من الحياة ذاتها . وبما ان الانسان لا يمكن ان يعيش بمعزل عن الاخر وبما ان ماهيته تتحدد في حقيقته كقيمة عليا فإن وجود الآخر يصبح ضروريا لأن نفيه عن طريق رغبة القتل يؤدي إلى غياب رغبة اعتراف الآخر به ، لهذا يتنازل احدهما للاخر ، والمتنازل يكون اكثر تشبثا بالحياة فيصبح عبدا متنازلا عن ذاته كحقيقة معترفا بالآخر .

وبما ان قانون الجدل علاقة السيد بالعبد يفضي الى وحدة المتناقضات (التركيب) فان العبد يصبح سيدا لان هذا الاخير تابعا للأول محتاجا له في حالتين : فهو يوفر له وسائل العيش من خلال فعله في الطبيعة (وهنا يصبح العبد سيدا على الطبيعة بواسطة الشغل) ويعتبر العبد الذي يعترف لسيده بقيمته كحقيقة كما يصبح السيد قيمة ووعيا خالصا لذاته في حين يصبح العبد وعيا من وعي آخر ومن عبودية وتبعية . هكذا نلاحظ في الاخير ان الوعي الذاتي الخالص لا يمكن ان يجد اكتماله إلا في تعرف وغي الغير عليه وحصوله على اعتراف به .

هكذا ينتهي هيجل الى أن الغير ضروري لوعي الذات وممارسة وجودها في العالم ، ذلك انه لا يمكن تصور اي وجود للوعي بالذات الا في اطار علاقة مع الاغيار (لان الانا في حقيقة أمرها هي وجود مع الغير) ذلك ان غياب الاغيار تسقط الذات / الانا في عزلة مطلقة .

ان هيجل ينفي وجود الأنا ككيان معزول مفصول عن الغير بل وجود الغير ضروري لوجود الأنا الوعي بذاتها من خلال الصراع مع الغير الذي هو قانون الوجود . إن الواقع البشري هو واقع تواصل فكل انا الا وتصارع الغير وترغب في استبعاده والقضاء على استقلاله وحريته لانتزاع الاعتراف منه بوجودها بتفوقها وسيادتها ، وكل طرف من أطراف الصراع يرغب فيما يرغب فيه الآخر ، صراع يؤدي الى تحول طرف إلى السيد والاخر الى عبد . في الصراع لا ينتهي بل يتواصل إذ يحاول العبد ان يتحرر لكي يصبح سيدا وهكذا فلا توجد الانا الا بوجود الغير ولا تعي ذاتها إلا من خلاله فهو ضروري ليعترف بها . ان السيد لا يقتل العبد بل يحافظ عليه كي يعترف به كسيد . فلا وجود للسيد بدون العبد ولا للانا بدون الغير

اطروحة ميرلوبونتي :

يرى ميرلوبونتي أن الوجود نوعان وجود في ذاته وهو يخص اشياء العالم . والوجود لذاته وهو وجود يخص الوعي . وإثبات وجود الغير علينا القيام بعملية متناقضة من أجل إدراكه : فانا اشيئه عند النظر اليه من الخارج (كجسد بيولوجيا اي وجود في ذاته) وهذه قمة تحقيره - كما يرى سارتر - لأن في هذا السلب حريته وإرادته . كما افكر فيه من جهة اخرى كوعي يمتلك هذه الحرية والارادة ، وفي هذه الحالة انفذ إليه

لكونه انا . وعليه وما دامت الأنا تختلط بالغير فبهذا المنظور لا وجود الغير وازدواجية الوعي بالنسبة للفكر الموضوعي الذي يتبنى ثنائية الذات / والموضوع ويمارس الفصل بينهما من أجل بناء المعرفة وبالتالي الوجود انها عملية متناقضة من النظر إلى هذا الغير موجود في ذاته أي كوعي إلا أنه يتميز بالغموض عند ملاحظته من الخارج وبالتالي لا يمكن ادراكه الا من الداخل باعتباره انه انا .

معرفة الغير

" أنه إذا كان الغير ليس هو أنا وبالتالي لست أنا هو ، فهذا النفي يحيل الى عدم ، وباتالي فصل في العلاقة ، وهذا راجع إلى إدراك الغير / شيء في ذاته يوجد في مكان كما الأشياء الأخرى حيث تنتفي هذه العلاقة الترابطية بينهما أيضا . وهذا ما يؤدي بالنتيجة الى إعتبار الغير موضوعا خارجا عن الذات أي كشيء أدركه واضيفه إلى إنطباعاتي الحسية السابقة ، واحوله الى صورة ذهنية كما أفعل مع الأشياء "

إن الموضوع الذي يعالجه **سارتر** في هذا النص هو نفس الموضوع الذي رأينا مع **ميرلوبونتي** اي علاقة الانا بالغير وجوديا ومعرفيا ، يطرح إشكالا مركبا : كيف يمكن للغير ان يكون ضروريا من اجل وجودي من جهة واستحالة إدراكه / ومعرفته كانا واع من جهة اخرى ؟

ينبني النص على عرض فرضية العدمية في علاقة الأنا بالغير باعتباره منفصلا عن اي خارج عن ذاتي .ان هذه العدمية وهذا التشييء للغير كموضوع خارج عن الذات يسلبه كل حرية وارادة وهذه اهم صفات الأنا ولو كآخر . ان هذا السلب ضروري ضمن هذه العلاقة الثنائية من الأنا كذات عارفة ومن الغير باعتباره خارج عنها مما يحوله إلى موضوع . ومن ثمة معرفة الغير غير ممكنة لان هذا يقتضي سبر اغوار الوعي الإنساني لهذا الغير وضبطه وهذا مستحيل لانه يتميز بالحرية التي تجعله دائم الصيرورة والتحول بل مستعصي على التطابق الذي يمكن ان نطمع فيه معا .

ومن اجل اثبات أطروحته يعطينا سارتر نموذج تجربة الخجل (خجل الأنا بسبب الغير) وفعل التجربة هنا مزدوج . ففي تجربة الخجل يرى سارتر أن البعد التشيئي للعلاقة بين الأنا والآخر تظهر جلية ، ذلك انه شعور بالذات غير مباشر كخجل يمكن ان اعيشه وهذا ما يحقق نمطا من أنماط وجودي ذلك أنه بظهور الغير سيصبح بمقدوري ان أصدر حكما على نفسي كما اصدره على موضوع ما ، لاني أظهر للغير بوصفي موضوعا ما ، وهذا يهمه(الغير) أكثر مما يهمني انا . قد أحس بالضيق كما يحدث امام صورة لنفسي تضفي على قبحا . هكذا نظرك ان الخجل هو خجل من الذات أمام الغير فهتان البنيتان غير منفصلتين ولكن في نفس الوقت انا في حاجة للغير لإدراك إدراكا كاملا كل بنيات وجودي

ان مسالة السلب التي يرتكز عليها سارتر في هذه العلاقة بين الأنا والغير تتجلى في تجربة الخجل باعتبارها رعشة تسري فجاة في الذات عندما تدرك انها اتت فعلا مشينا أمام نظرة الغير التي يسلبها حريتها ومن ثمة تتحول الآنا

إلى موضوع ، ولعل هذا ما تعنيه قولة سارتر الشهيرة **" الجحيم هم الآخرون "**

من هنا تبدو معرفة الغير أمرا في غاية الصعوبة باعتباره ذاتا واعية لا يمكن التوصل الى عمق هذا الوعي والتلقائية . وهنا يعطي سارتر مثالا آخر لتأكيد مثال النظرة وما ينتج عنه من خجل يقول **" انا في الحديقة العامة قرب ممشى محفوف بالازهار اتامل الموجود لأجلي وها هو زائر آخر يأتي ويقف يتأمل المنظر نفسه والذي يستغرقمت تأملاتي ، لقد أصبح هذا المنظر موجودا من اجل الاخر ، فالكون هجرني ليصبح ملكا لسواي ولا يكتف الاخر بسبب الكون مني بل انه يحاول ان يسلب محتوى صيرورتي وخيرتي أي وجودي الذي احاول ان اكونه "**

ومعنى هذا هو أنني حين أكون وحدي أتصرف بحرية وعفوية وما أن أنتبه إلى أن إنسانا آخر يراقبني حتى تتغير الأمور حيث أن نظرة الغير قد تسبب لي ضيقا وتجمد إمكاناتي وتفقد ذاتي حريتها ، بل أن نظرة الغير تحولني إلى موضوع في عالم إدراكه . إن العلاقة بين الأنا والغير تتميز بالصراع والتشييء المتبادل وعدم التواصل ، إذ كل ذات تبقى مختفية وراء فرديتها الخاصة لأن الغير جحيم .

موقف ميرلوبونتي

لكن أليس هناك إمكانية معرفة الغير والتواصل معه ؟
هذا ما حاول **ميرلوبونتي** فبالرغم من أنه يرى أن تجربة التواصل مع الغير تبقى فرضية ممكنة او متوخاة ، فان معرفة الغير تبقى ممكنة . اذا انطلقت من وجوب التعاطف معه واستحضار وضعيات بعينها هو بالفعل ما دام يشبهني من خلالها احاول ان اعيش حزنه او فرحه مثلا .من خلال حزني او فرحي انا . إن تجربة التعاطف هي امكانية واردة بالنسبة للأنا من أجل الاقتراب من الغير إذا لم تكن معرفته بالفعل ممكنة ، فما دام وجود الغير فهو مرادف للمعية بالآخر يتواجد مع الذات في العالم ، وهو يشبهني . كما انه يستعمل أدوات استعملها بالكيفية نفسها انه وعي يدرك العالم مثلي .
ان مشكل تحويل الاخر الى شيء عند محاولة معرفته كما يرى سارتر يرجع في نظر ميرلوبونتي الى معاملة هذا الاخير كجسد بيولوجي بينما في نظره فهذا الجسد مسكون بوعي **" فاذا كان وعيي يمتلك جسما فلم لا يكون لكل جسم من الاجسام الاخرى وعيا ايضا "**
وميرلوبونتي يدعو الى ضرورة التمييز بين الجسد كما تعرفه البيولوجيا باعتباره جسد/ موضوع للدراسة والملاحظة ، وبين مفهوم الجسد الذي يمثله الغير باعتباره اداة ادراك وتعبير ...ان الوعي الذي يقصده ميرلوبونتي هنا هو الوعي المدرك ، ولهذا فوعي الغير لا يمكن ان يكون مدركا الا اذا كانت تعبيرات الغير قابلة للمقارنة بتعبيرات . وذلك ميرلوبونتي له تصور خاص للجسد الذي يحمل وعيا . قد يمكن أن نكون متماثلين انا والغير من خلال التمثلات المشتركة بيننا ، فمثلا اذا قام طفل صغير بفتح فمه وقمت أنا بوضع إصبعه بين اسناني واوهمته بأنني سأعضه .فإنه هنا لن ينظر الى المرآة واسنانه لا تشبه اسناني ، ومع ذلك فإنه يستنبط ان فمه وأسنانه هي وسائل للعض .وان فكي كما يراه في الخارج لديهم نفس القصد انه يدرك نواياه داخل جسده في جسدي ان القصد هنا يوجد أولا في جسده
هكذا ومن فكرة التعاطف وبالتالي المماثلة يمكن النظر الى العلاقة بين الأنا والغير خارج علاقة التشييء . ذلك ان نظرة الغير لا تحولني إلى موضوع وبالتالي نظرتي لا تحوله إلى موضوع إلا إذا تخلينا على التواصل المباشر الحر وانسحب كل واحد منا الى عالمه الخاص او من منظور الفكر الموضوعي .
هكذا يحاول ميرلوبونتي ان يحل مشكلة معرفة الغير من خلال مفهوم الاتصال الحي والمباشر ، فالعالم ليس ما أفكر فيه فقط بل ما أعيشه ، فأنا منفتح على العالم واتواصل بدون شك معه وهذا ما تقوم به اللغة بشكل رئيسي ما دام التواصل في إطارها هو خروج من الذات وتوجه نحو الآخر ، انه **" داخل تجربة الحوار تتكون بين الأنا والآخر ارضية مشتركة ويكون تفكيري وتفكيره واحدا"**
ان مسألة التواصل أساسية في معرفة الآخر ذلك أن الآخر إذا امتنع عن التواصل ، فهذا الامتناع هو في حد ذاته نوعا من التواصل ، ثم انه لا يمكن ان يدوم طويلا ، حيث انه ما أن ينطق هذا الآخر بكلمة حتى يكف عن التعالي علي ، فهذا صوته وهي ذي أفكاره وهو ذا المجال الذي كنت أعتقد أنه يستعصي على إدراكه قد أصبح في منناولي من خلال محاورته . وهذا راجع الى ان كل وجود مع الآخرين يفرض نوعا من التواصل ، لان الوجود معناه ان توجد مع الاخرين .

لكن إلى أي حد يمكن ان تكون المماثلة والتشابه ثمينة في معرفة الغير ؟ بمعنى اخر هل الرجوع الى الذات واختبار تجاربها يمكن من إسقاط هذه التجارب على الاخر / الغير فنحصل على نفس الاحساس او الشعور مثلا ؟ هل حزني لحزن صديقي او قريبي هو نفسه حزنه بالضبط ؟

أطروحة مالبرانش :

يرى مالبرانش أن **" معرفة نفوس الآخرين لا نعرفها الا افتراضا بل لا نعرفها " فما** دام الآخرون يختلفون عنا فمن غير الممكن أن نعرفهم بواسطة الوعي . فالبرغم من اننا نزعم بأن ما يشعر به بداخلنا هو ما يشعر به الآخرون فإن هذا الزعم يبقى مؤقتا ، فقد اعرف ان 2×2=4 واني احب الخير واكره الشر والالم ولن اكون مخطئا عندما اعتقد بان الناس الآخرين لهم نفس هذه المعارف أي نفس تلك المعلومات والميولات ولكن ومع ذلك فغالبا ما أخطأ عندما نحكم على الآخرين من خلال ذاتي سواء على مستوى الإحساس أو على مستوى الوعي والأفكار .

مع كل ما سبق تبقى مشكلة الغير خاصة على مستوى المعرفة ، عالقة كإشكالية تحيل على التناقض (الآخر كجسد / موضوع ، وكذات/ وعي) إلا ان هناك أطروحات فلسفية اخرى ترى ان هذه المعضلة النظرية الفلسفية ترجع الى نوع المعالجة التي تعالج بها هذا الاشكال (معرفة الغير) **ماكس شيلر** يرى أن معرفة الغير لا يمكن ان تتم الا بالتخلي عن المنهج التقليدي الذي يقابل ويفصل بين الذات والموضوع في عملية المعرفة والتخلي عن الفصل بين الجسم والنفس ، الظاهر والباطن . ان الحل في نظر شيلر يكمن في النظر الى الغير ككلية اي كلا موحدا لا يقبل التجزيء حقيقته وهويته مجسدتان كما تظهر ويتجلى للانا ، فكل حركة منه اتقبلها مباشرة باعتبارها تحمل دلالتها في ذاتها.

في نفس الوقت الاطار يقترح **جيل دولوز** تصورا يحاول من خلاله تجاوز الثنائية الميثافيزيقية كما يتجاوز التصور السارتري الذي يرى ان الاخر كائن مغاير يشكل حضورا مجسدا ، ان مقارنة **دولوز** تنطلق من تجريد الغير الفردي المشخص ، ويعتبره كلا بنيويا ، فالغير **بنية او نظام من العلاقات والتفاعلات بين الاشخاص والافراد كاغيار .** والاغيار في نظر دولوز يشاركونني في ادراك الاشياء . ذلك انه لولا وجودهم لما تقدمت الاشياء بالنسبة الي لان الاغيار يدركون ما لا ادرك .وبذلك يكملون ادراكاتي لها . ان الغير باعتباره بنية متشابكة تعتبر سابقة كشرط للتنظيم عامة سابقة على الاشخاص مما يجعلها حاضرة في كل حقل ادراكي منظم للمعرفة وهكذا يدخل الغير في بنيتي الادراكية .يتسائل دولوز عن هذه تالبنية ليجيب انها بنية الممكن ، وهذا الممكن لا ينبغي ان يفهم على انه شيء لم يوجد بعد. ان العالم الممكن المعبر عنه بالذعر او بالاطمئنان هو عالم موجود حقيقة . ذلك **" ان الغير يضفي نوعا من الواقعية على الممكنات وصيرورة تحققها في البراهن "**

ان الغير يملا العالم بامكانيات ، فقد يحسب امكانية عالم مفزع عندما لا اكون مفزوعا كما انه يجسد امكانية عالم مطمئن عندما اكون قد فزعت حقيقة ، لهذا فلو اختلفت بنية الغير لدي لتغير معنى الاشياء في نظر دولوز

اذن كيف يمكن ان نفهم الغير باعتباره بنية وباتالي سابقة كشرط لتنظيم الادراك لدى الانا ؟ الا يمكن ان نعثر على علاقة معينة بين الانا والغير يمكن ان تقرب المسافة بينهما ؟ فاذا سلمنا بان الانا هي وجود في العالم ومع الاخرين . فكيف نفهم هذه المعية ؟ هل كل الاخرين / الاغيار اغراب بالنسبة للانا ام هناك علاقات تقارب وتعاطف ومودة يعني صداقة تسهل التواصل والتعايش والاحترام ما دام هذا الوجود مع هو تعبير عن علاقة مركبة عاطفية وجدانية (ايجابية/ سلبية) اخلاقية اقتصادية اجتماعية سياسية ..وليس معرفية فقط

؟

العلاقة مع الغير

تختلف العلاقة مع الغير وتتغير تبعا لاوجه العلاقة مع هذا الغير كأنا آخر ، الغير القريب الذي يمكن ان تنشا معه علاقة ايجابية كعلاقة الصداقة مع هذا الغير كانا أخر . والغير البعيد الذي يمكن ان تنشا معه علاقة غرابة . وهذا لا يمنع من القول ان الغير القريب يمكن ان تنشا معه علاقة متشنجة علاقة غرابة والعكس صحيح . فما معنى هذه الغرابة مع الغير التي تصنف الى قرابة او غرابة ؟

- تعني الصداقة علاقة ايجابية : حب ود صادقين وخالصين بين انسانين تكون نتاج رغبة وميل الى الموضوع او الشيء المحبوب ، وبما ان الانسان يمتلك رغبات متعددة فما هي الرغبة التي تعبر عن حقيقة الصداقة ؟ وهل ارتباط الانسان بالغير القريب يكون بدافع المنفعة والافادة ، ام الحسن والجمال ؟ وهل العلاقة تنشا بين طرفين متناقضين او متشابهين ؟
- الغريب يعني المجهول غير المالوف الغامض ، المخيف، المهمش اي كل ما يدخل على مجموعة منظمة او يرفضها محدثا خللا ، والغريب يطلق على المختلف جنسيا وعرقيا وثقافيا . الغريب هنا هو الغير البعيد
- الجماعة تحمل في ذاتها بحكم اختلافها وتناقضاتها الداخلية الغرباء ، والغريب يسكننا على نحو غريب

__الأشكال العام :__

كيف يمكن التعامل مع الغريب القريب ؟ هل عن طريق احتوائه وامتصاصه ومسح هويته من خلال اقصاء كل خصائصه الذاتية ، ام القبول به كانا اخر مختلف يمارس وجوده او كما قال تودوروف : العيش على حدة معا ؟

من اجل معالجة هذه الاشكالات سنعرض لبعض الأطروحات انطلاقا من الفكر اليوناني تفسير فلسفي قديم الى حدود الغلسفة المعاصرة .سنتناول في هذا المضمار تصور **أرسطو وأفلاطون** ثم موقف كل من **هايدجر وكريستيفا**

☆ يرى ارسطو ان الصداقة فضيلة وضرورة اجتماعية : ذلك ان المجتمع يتألف من فقراء واغنياء الواحد منهما في حاجة الى الاخر ، ذلك أن ثروة الغني تكون مهددة إذا كان الآخرون أعداء . إذ لا يمكن الحرص على الخيرات وحفظها بدون اصدقاء . كما أن الفقراء في حاجة الى الاغنياء لانهم يخافون عليهن ضنك العيش وعلى المستوى الاجتماعي ايضا فان المشروع ينبغي أن يعمل على تعميق علاقة الصداقة بين الناس وابعاد التنافر الامر الذي يجعل الروابط وثيقة بين الناس وبالتالي لن يبقوا في حاجة الى العدالة بحيث ان المشرع سيبعد من من مجال تفكيره أحداث قانون العقوبات .

أما البعد الأخلاقي الصداقة باعتبارها فضيلة فيتجلى حين يقوم الشخص باستدعاء الخير كقيمة لذاتها الى الاخر كتعبير عن التضحية وتجاوز الأنانية . إن غياب الفقير كصديق للغني و مختلف عنه يحول دون قيام الغني بهذه الفضيلة . إن ضرورة وجود الغير كأنا آخر مختلف عن دخوله معي في علاقة صداقة هي التي تكشف عن البعد الأخلاقي في كل سلوك أقوم به.

☆ **كما يعدد أرسطو انواع الصداقة ودرجاتها** أنواع الصداقة **تختلف وتتعدد** باختلاف طبائع الناس وعاداتهم وأهوائهم فهناك :

- **صداقة المنفعة :** وتتم بين طرفين يجمعهما حسن العلاقة بهدف بهدف تحقيق منفعة آنية أو آجلة وتتخذ صبغة مادية
- **صداقة المتعة :** وتتم أيضا بين طرفين تجمعهما حسن العلاقة بهدف تمتع الواحد منهما بوجود الآخر ، الشكل الاول والثاني متغيران وينتهيان بانتهاء غايتهما
- **صداقة الفضيلة :** وهي علاقة تجمع بين طرفين او عدة أطراف بدافع محبة الخير والجمال لذاته أولا
- ثم الصداقة ثانيا . وبذلك فهي تدوم وتبقى ، ويمكن لهذه العلاقة أن تؤدي إلى منافع مشتركة ومتع متبادلة غير انها ليس مشروطة في وجودها بوجودهما بمعنى أنها لا تزول بزوال المنفعة والمتعة .

☆ **في المقابل نجد أطروحة أفلاطون :** الذي يعتبر أن علاقة الصداقة هي علاقة حب خالص لا ترتبط باية غاية خارج ذاتها . ومن أجل تحديدها ينطلق أفلاطون من البحث في ثلاثة فرضيات :

1- احتمال أن يكون التشابه هو أساس الصداقة

2- احتمال أن يكون التضاد هو أساس الصداقة

3- احتمال ان يكون اساس الصداقة دالة وجودية وسطى

بالشبيه لا يمكن ان يكون صديقا لـ شبيه ولا يستفيد منه . وإذا كان التضاد هو اساس الصداقة فلا بد أن العدالة صديقة للجور والخير والشر . والحقيقة ان هذه الأضداد يحارب بعضها البعض ولا يمكن أن تقوم بينهما صداقة . اذن اساس الصداقة حالة وجودية بين الكمال المطلق والنقص المطلق ذلك ان من يتصف بالكمال والخير المطلق لا يحتاج الى الغير لأنه مكتف بذاته ، ومن يتصف بنقص والشر المطلقين تنتفي فيه الرغبة في طلب الكمال . ولذلك فإن الصدق هو من يتصف بقدر كاف من الكمال والطيبة يدفعانه الى طلب الخير او كمال اسمى . وهكذا تكون الصداقة علاقة محبة متبادلة بين الأنا والآخر

☆ **تقييم النصين :**

ان علاقة الصداقة لا تقوم بالشكل الذي يدعو إليه أرسطو في مجتمع الأقارب أي في مجتمع صغير . أما المخالفون عن هذا المجتمع فيتم اقصائهم ونبذهم وتكون العلاقة مع الغير البعيد علاقة عداوة ، الأمر الذي يجعل هذا التصور كإطار تتحدد فيه العلاقات الانسانية بشكل محدد

اما افلاطون في ربط الصداقة بعلاقة المحبة الخالصة دونما اية منفعة مادية من هنا بعدها المثالي الذي لا يمكن ان يتحقق على مستوى الواقع

اذن كيف يمكن التعامل مع الغير المختلف سواء أكان قريبا ام بعيدا ما دام انه يمثل وجود (مع) الأنا (في) العالم

☆ **موقف هيدجر :**

ان أهم المفاهيم التي نحتها هيدجر في فلسفة الوجود نجد مفهوم **الدازين Dasein**

ماذا يقصد هيدجر بهذا المفهوم ؟

انه الوجود الإنساني أي كينونته وهو موجود هنا في العالم

ان الوجود الانساني (الدازين) لا يشبه وجود الاشياء والكتل كالحجر مثلا بل انه وجود حركي ، انه القدرة على الوجود المستمر وليس الوجود المتحقق للنهائي وهذه القدرة تفرض حرية بل إن أساس الدازين هو الحرية

كما ان الدازين باعتباره الوجود الإنساني هنا في العالم . ومن اجل فهمه يرى هيدجر ان مفهوم العالم هنا لا ينبغي ان يفهم على أنه امتداد مكاني يحتوي على مجموعة من الاشياء ، وانما هو بحسبه تموضع للذات بعد ان يؤسس لها واقعيتها المشخصة

☆ **الانشغال . الاستبصار :** وهي الصلة بين الوجود الانساني والعالم والتي هي الصفة اليومية لكل ما يعرض لوجود الإنسان من تفكير، وفعل، واختيار، وتشكل وحوار ...ان العالم كما يبدو للنظرة العادية انما هو مجموعة من الأشياء والبيوت والأشجار والناس...ولكن العالم ليس هو مجموع هذه الاشياء . ان الدازين يعيش عالما من الجوار محاطا بالاشياء والابعاد المكانية والاجتماعية المختلفة وان هذا الطوار يحدد اهتمام الدازين وهو اهتمام منشغل بتحويل مظاهره إلى أدوات ذات طابع نفعي له. و(الاستعمالية) هي الصيغة التي تؤلف بين الاشياء وهي التي تعطي ثقلها الوجودي ، وهكذا في النظرة التي يقدمها الدازين نحو العالم لا تقدم عالما نظريا او عالما محايدا ، لكنه عالما نفعي عملي قابل للاستخدام والاستعمال من قبل الدازين (بالرغم من وجود اشياء معنا لا نفع فيها لنا وبالتالي لا ننشغل بوجودها)

من خلال تحديد هذين المفهومين المتداخلين (الدازين. الانشغال. الاستبصار الملتصقين به) يمكن ان نتسائل عن العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الأنا كينونة (كدا زين) وبين الغير باعتباره كذلك أيضا كما اعلم هيدجر نغسه .

ان الأنا والغير يمارسان عملية نفي مزدوجة عندما يتعلق الأمر العلاقة المباشرة ومع ذلك تبقى ضرورية من اجل انساء هذه العلاقة التي تنبني على أساس فكرة النفعية . فإذا كان هناك اختلاف على مستوى الذوات فهناك عامل مشترك (هو مجال العلاقة) هو العالم **فعالم الوجود هو عالم مشترك والوجود من اجله هو وجود من اجل الغير** وبذلك فالآخرون يلتقون انطلاقا من العالم الذي يجعل من الوجود هنا وجودا متبصرا ومنشغلا اي ان الوجود الانساني كوجود معوي يعثر على ذاته فيما يفعله وفي حاجاته وانتظاراته التي يريد ان يكققها في العالم مع الآخرين ومساعدتهم . ويعتبر هيدجر **" ان الدازين تحقيق من خلال الوجود كمساير للعالم الحيوي داخليا والذي ينشغل به اولا واخيرا "** ان الدازين يعيش في عالم من الجوار وهذا الاخير يحدده اهتمام الدازين وانشغاله بتحويل الأشياء وغيرها إلى أدوات ووسائل ذات طابع نفعي

نلاحظ هنا ان هيدجر هنا يعمم العلاقة مع الغير دونما تمييز في هذا الغير بين القريب او البعيد لانه يبحث في مفهوم الكينونة كوجود انساني عام ينطبق على الأنا كما ينطبق على الغير باعتباره انا اخر .

لكن مع ذلك يبقى التصنيف المتعلق بالغير / صديق أو غريب/ بعيد واردا على مستوى علاقة الأنا بالغير .

فكيف يمكن معالجة هذا الاشكال ؟ مع هيدجر راينا نوعا من الادماج او لنقل نوعا من التجاوز (طبعا بحسب نوع الاهتمام) لكن الا يمكن ان يكون الغير اخر غريبا بل عدوا ينبغي اتقاء شره وبالتالي إبعاده . ام علينا معرفة هذا الغير الغريب والتسامح معه ؟ ثم ألا يمكن ان نكتشف هذا الغريب في ذواتنا علما انه سبق ان راينا مع فرويد ان اللاشعور منطقة لاواعية بالنسبة للفرد ؟ اضافة الى ان الجماعة باعتبارها تعرف انواعا شتى من العلاقات التي منها المتنافرة وغير مفهومة يمكن ان تتضمن داخلها ما هو غريب عنها ؟

وهذا ما سنعاينه مع **<u>كريستيفا</u>** (الكاتبة الفرنسية من أصل بلغاري التي ترى أن الغريب ليس هو الدخيل او العدو الذي ينبغي القضاء عليه ومحاربته لأنه خارج الجماعة وبالتالي فهو يهدد تماسكها وانسجامها . وهكذا فهي ترى ان الغريب يسكننا وهذا يعني من بين ما يعني ان الغرابة يمكن ان تطبع هويتنا كاصل

ان ما تدعو اليه كريستيفا هو ان الموقف الذي يجب اتخاذه من الغير البعيد او الاجنبي او المهاجر او من جنس اخر او ثقافة اخرى او دينا اخر ليس هو موقف النبذ والتهميش والإقصاء والعداء بل هو موقف الحوار والتسامح والاحترام لانه انا اخر مثلنا او ثقافة أخرى يمكن الاستفادة منها . نلاحظ ان نظرة كريستيفا نظرة كونية او لنقل انتروبولوجية ما دامت هذه تنظر إلى علاقة الأنا بالغير (كمجتمعات) باعتبارها علاقة تكامل . بل ان **كلود ليفي ستراوس** يرى ان المجتمعات الاكثر تطورا هي المجتمعات المنفتحة على الثقافات الاخرى وليس المنغلقة .

و**ستراوس** ينتمي الى الثقافة الغربية التي ينظر اليها **بودريار** نظرة مخالفة حيث تنطلق اطروحته في مسالة علاقة الانا بالغير من خلال مفهوم الغيرية الجذرية أي الغيرية الاصيلة .ان الغيرية بالنسبة إليه هي مجهول ينبغي اكتشافه سواء كان عرقه او جنسه ...كما ينظر إليه كاخر مختلف ينبغي اندماجه ضمن الثقافة الغربية وباتالي تحصيل التجانس ثم الإيهام بغيرته اي اختلافه .ان استقطاب الثقافات الأخرى ويظهر هذا جليا في تجربة الاستعمار كحركة عرقية تهدف الى بيان ان الغرب المتقدم العقلاني مقابل المتخلف وهكذا يرى ان تجربة الاستعمار تبقى عملية مزدوجة اي كنظرة متناقضة الى الآخر / المتخلف وهذا يدعو الى التوجس لانه مكثف بالغموض مما يدعو إلى سحب الثقة . هذا من جهة ومن جهة اخرى الآخر الذي احتاج اليه من اجل ان اكمل نفسي على مستوى الموارد والأسواق كيد عاملة واخيرا كادمغة تصنع اقتصادا انا مسيرة ، أمام هذه الازدواجية المتناقضة كان لزاما على الغرب ان يحاول محو هوية وادماجه في هويته الغربية حتى يتجانس ويسهل مراقبته وباتالي اقتياده من خلال ازالة الغموض الملتف حوله

أمام هذا الوضع (امتصاص الخر وادماجه) يكون العالم قد فقد او بالاحرى الغيرية الحذرة واصبحوا نبدع الآخر كونهم لمكافحة هذه الندرة او هذا الافتقاد . يتبدى هذا الوضع بشكل جلي أمام ما يسمى بالنظام العالمي الجديد المعبر عنه بـ موجة العولمة

واخيرا وكخلاصة كيف يمكننا التعامل مع الغير المختلف سواء اكان قريبا او بعيدا ؟

يمكن ان نشير الى مجموعة من المواقف العامة التي تدخل في اطار ما هو انساني عام .

- ضرورة الانفتاح على الغير القريب او البعيد كانا اخر له جميع الحقوق الانسانية في ممارسة وطوده الثقافي
- محاربة جميع انواع الثقافات التي تمارس الإقصاء والنبذ والنفي والميز العنصري
- الانفتاح لا يعني الاندماج والذوبان بل الاعتراف المتبادل لكلا الطرفين بالقيمة الانسانية للاخر
- ان العلاقة التي ينبغي ان تقوم بين الشعوب ينبغي ان تكون متكافئة مهما كانت حضارتهم متباينة ومهما كان تفوق تقدمهم التكنولوجي امتيازا لان الثقافات الانسانية كما يقول **ستراوس** متكاملة ولا افضلية للواحدة منها على الاخرى
- تعميق النزاعات الفكرية الفلسفية التي تنظر منطق الاختلاف وتعترف به والسعي لبناء المجتمع المدني مجتمع المؤسسات الثقافية الاجتماعية الذي يضمن حق الاختلاف وحق الاستفادة من هذا الاختلاف
- العمل الإنساني عبر الجمعيات الحقوقية العالمية من اجل اثبات حقوق الإنسان ، كالحق في الحياة والمساواة والحق في الاختلاف أيضا

التا ريخ

مدخل عام

قد يبدو السؤال : ما التاريخ ؟ سؤالا اشكاليا شبيها بالسؤال : ما الفلسفة ؟ ذلك ان مثل هذين السؤالين لا يمكن ان ننتظر منهما اجابة شافية كافية نهائية .

ذلك ان المشكلة هنا تتعدى التاريخ والفلسفة الى اشكالية المؤرخ والفيلسوف . المؤرخ الذي يهتم بدراسة **الحادثة التاريخية** كموضوع تختلف نظرتنا اليه كما يرى عبد العروي الذي يطرح السؤال : هل يجمع كل المؤرخون

معنى واحد ؟ فهذا يقول ان هيرودوت هو أب التاريخ وذلك انه صحفي ممتاز ابداع فن التاريخ . وهذا يقول ان تسديد هو مؤسس التاريخ النقدي ، وذاك انه احدث علم السياسة . وهذا ينظر الى الطبري كما حدث وذاك كفقيه ...ان تعدد الرؤى يرجع الى كون ان كل ما يرتبط بالانسان بوضعه العام يطرح مشكلة ابستمولوجية (معرفية/ منهجية) يصعب حل قطعي ونهائي لها ما دام أن هناك استمرارية على مستوى التاريخ كزمان (فترات تاريخية متعددة) او أحداث مرتبطة بهذا الانسان باعتباره هو صانعها ومتفاعل معها من جهة ، وأنه من جهة اخرى يتميز بعدم الثبات والاستقرار على حال ما دام يمتلك وعيا تاريخيا اي وجوديا واجتماعيا وسياسيا. واقتصاديا وقيميا...

إذن هناك معضلة تخص التاريخ كمعرفة المرجو منها ان تكون معرفة علمية . وتجاوز للسؤال ما التاريخ ؟ ماذا يمكن أن نجني من طرح السؤال : بماذا يهتم التاريخ ؟ اي اننا نتسائل عن موضوعه وهكذا يمكن الاجابة بشكل عام بأن **" التاريخ يهتم بدراسة الماضي كاحداث "** ودراسة هذا الماضي تنجز دائما في الحاضر ذلك أن التاريخ او بالاحرى الحدث التاريخي لا يمكن تمثله ومعرفته إلا بعد ما يتم ينتهي . ثم الاهتمام ما يمكن أن يساهم في فهم بل التأثير فيما هو آن بل فيما هو مستقبلي . هنا تعقيد التاريخ ، فكيف يمكن المزج بين هذه الثلاث كموضوع للتاريخ ؟ ثم من جهة اخرى لان غياب القيمة الوضعية لهذا الموضوع تدفع إلى نوع من التشكيك في قيمة المعرفة التاريخية . حيث يرى اصحاب هذا الاتجاه (الوضعي) ان الحوادث التاريخية لا تتكرر ، في الحادثة التاريخية حادثة فريدة وباتالي فان التجريب يبقى مستحيلا ذلك ان التجريب يفرض اعادة الحادثة أو الظاهرة واصطناعها من جديد ، وهكذا يبقى صياغة القوانين عملية مستحيلة ، وعليه كيف يمكن قيام تلم٨ بدون قوانين ؟ اضافة الى ذلك فالحادثة التارخية كواقعة حدتث في الماضي (البعيد احيانا) يدفع المؤرخ إلى التخمين والافتراش ويدخل مجال الغيب وهذا ما يجعل المعرفة المستحضرة قد تكون متخيلة ولا تمثل الحقيقة . زد على كل هذا عدم اتفاق المؤرخين في الكتابة. حول حادثة او فترة تاريخية محددة بحسب الواقع الحي الذي يعيشه كل مؤرخ .

من جهة اخرى يطرك التاريخ مشاكل معرفية ومنهجية اخرى تخص مساره ومجاله وفعاليته منها : فكرة التقدم في التاريخ . وفكرة دور الفرد فيه ،€ فإذا كان التاريخ هو هذا الموضوع من التداخل بين الماضي والحاضر والمستقبل كما سبقت الاشارة ...فهذا يعني انه يرتبط بفكرة التقدم التي تحيل الى التطور العام نقصد التقدم والتطور البشريين .. وإذا كان هذا التقدم يعني البشرية فمعنى هذا أن هناك دور وفاعلية للبشر في صنع التاريخ وبالتالي تغيير مجرياته بنوع من التفاعل بين ضرورات التاريخ وفاعلية الإنسان كوعي قصدي . وسنعرض لكل فكرة على حدة بحسب المحاور التي سنعالج ضمن هذا الدرس

<u>الطرح الاشكالي</u>

- **اذن فأمام هذه القضايا كيف يمكن ان تكون معرفتنا بالتاريخ علمية وموضوعية علما ان التاريخ يشمل ما هو وهمي وخرافي وايديولوجي ؟**
- **اذا كان التاريخ هو مجموع الأحداث التاريخية التي حدثت في فترات تاريخية معينة فكيف يمكن ان نفهم ان تاريخا مضى يملك مع ذلك علاقة بحاضرنا ؟ بل قد يفرض علينا معرفة هذا الماضي من اجل فهم هذا الحاضر وبالتالي استشراف مستقبل افضل ؟**
- **بمعنى كيف يمكن فهم فكرة التقدم في التاريخ وتطوره كأساس تحركه وتوجهه ؟**
- **وما دام التاريخ مرتبط بالتجربة الانسانية تعريف أولي عام ما دام الإنسان كائن تاريخي . فما دور الانسان في صن١٧اعة الأحداث التاريخية ؟ وما طبيعة هذه العلاقة بين الانسان كصانع للأحداث وبين التاريخ عامة كاحداث قد تتميز بالضرورة ونوع من الجبرية التاريخية ؟**

<u>المحور الاول</u> : المعرفة التاريخية

مقاربة نص **Granger**

لا يمكن اعتبار التاريخ علما بصفة عامة ، بل لا ينبغي أن نصنفه ضمن العلوم الإنسانية بصفة خاصة ، لكونه لا يهتم بصياغة النماذج (القوانين العلمية) لمعالجة الوقائع بالرغم من تأرجح المؤرخ بين العلوم الانسانية . ومن هنا يمكن اعتبار التاريخ فن من الفنون التي تتميز بها الثقافة لكونه لا يمثل معرفة ثقنية ، وهذا ما يجعله في آخر المطاف إيديولوجيا

وحداث النص

- اقصاء التاريخ من حقل العلوم الانسانية بل من حضرة العلم عامة
- افتقار التاريخ لإنشاء نماذج فعالة لدراسة الظواهر وتميز وضع المؤرخ اللبس والغموض لكثرة تموضعه بين العلوم (تارة عالم اجتماع ، نفس، اقتصاد ...)
- ليس التاريخ علما إذن هو فن من الفنون المميزة للثقافة
- التاريخ لا يهدف الى تغيير عالمنا بل يهدف الى بناء الماضي ومن هنا يمكن اعتباره ايديولوجيا

تحليل ومناقشة :

يتبين لنا من خلال نص Granger يقصي التاريخ من مجال العلم عامة . ولا يعتبره علما انسانيا بالرغم من اقراره بان التاريخ يهتم بدراسة الماضي المرتبط بحياة البشر طبعا . ويعلل صفة العلمية عن التاريخ لكونه لم يستطع أن ينتج لنفسه نماذج علمية خاصة الظواهر التي يدرسها . بمعنى انه لم يستطع ان ينتج مسارا منهجيا يسمح إنتاج قوانين علمية مضبوطة يساعد على معرفة علمية يستطيع ان تحدد الظاهرة التاريخية ؟ دراسة الماضي) . ويستنتج اخيرا ان التاريخ ما دام عن بلوغ درجة العلمية فيمكن اعتباره فنا من الفنون التي تزخر بها ثقافة المجتمع . بل اكثر من ذلك يمكن اعتباره ايديولوجيا (بالمعنى السلبي كانتاج للوهم) اي ان المعرفة التاريخية هنا تكون خاضعة لنزوات المؤرخ وهذا ما يجعله قريبا من الأدب في مجال الرواية خاصة (رواية الاحداث)

من هنا يمكن ان نصنف Granger ضمن المذهب الوضعي الصرف الذي يؤمن أنه مع غياب التطريب تغيب العلمية . بمعنى ان المعرفة التاريخية هي معرفة تتعلق بموضوع او ظاهرة لا يمكن اعادتها كما هي او ملاحظتها في آنيتها . فإذا كان التاريخ هو دراسة الماضي فان هذه الدراسة يستدعي استحضار هذا الماضي في الواقع الآني باعتباره قد تم بالفعل كاحداث والتاريخ يعيد هذه الأحداث في ظروف لاحقة مخالفة لظروف ذلك الماضي مما يجعل الدراسة تتميز بتدخل مجموعة من المتغيرات التي لا يمكن ضبطها ، منها ما هو متعلق بالفترة الماضية ذاتها ومنها ما هو متعلق بالمؤرخ باعتباره يعيش لحظة آنية وقد يكون يتأثر بمتغيرات ذاتية وموضوعية يصعب ضبطها كذلك وبالتالي قد ينتج معرفة مشوهة للواقع الذي يدرسه

☆ إن موقف جرانجي بإقصائه التاريخ من حقل العلوم فيه نوع من التعسف المعرفي والمنهجي الواضحين ، ذلك ه. نفسه ينظر إلى المؤرخ مرة كعالم اجتماع او نفس او اقتصاد ..وإذا كان المؤرخ كذلك فما الذي يمنع من اعتبار التاريخ (معرفة إنسانية) معرفة ضمن العلوم الانسانية بل معرفة مهيمنة بالنظر الى اسبقية التاريخ على هذه العلوم .

ان الإشكالية التي يطرحها Granger هنا هي إشكالية موضوع التاريخ باعتباره دراسة محادثة أو الواقعة التاريخية التي تمت في الماضي والتي يفرض استحضارها تبني مجموعة من زوايا النظر باعتبارها فعل إنساني ، يتعلق الأمر هنا بزاوية الاخبار (نقل الحادثة كبر وهنا الرواية ، الصحافة ...) ثم زاوية التعليق والتحليل (

قراءة ما وراء الخبر ، البحث عن العلاقات بين الأحداث الجزئية وبين الشخصيات ونزعاتها الظاهرة والخفية المسكوت عنها ، وهنا زاوية علمي الاجتماع والنفس) اضافة الى زوايا اخرى (الاقتصاد ، الأركيولوجيا ، الحفريات وما تقدمه من معلومات مادية) إذن فطبيعة الموضوع يفرض على المؤرخ أن يمارس ذكاء خاصا للتعامل مع هذا الكم المعرفي المتعلق بالحدث التاريخي نقلا وتعليقا وتحليلا وتقريرا ومراجعة بهدف إغناء موضوعه واعطائه نصيبا من الموضوعية وهذه ثقنيات المؤرخ التي بواسطتها يحاول معالجة موضوعه ، والتي ينفيها عنه Granger جملة وتفصيلا وبالتالي يصنف التاريخ كأيديولوجيا في آخر المطاف .

هنا نتساءل مع Granger هل يمكن للفكر عامة أن يقطع بشكل نهائي مع الأيديولوجيا خاصة في مجال العلوم الإنسانية ؟ ألا يمكن القول ان علم النفس وعلم الاجتماع على سبيل المثال علمين برجوازيين ؟ وجدا ليضبط سيرورة التحولات الاجتماعية وكذا نزعات الأفراد ومعرفة ميولاتهم ودوافعهم قصد التحكم فيها وتدجينهم داخل قوالب جاهزة كل هذا من أجل المحافظة على الوضع وضمان استمرارية الهيمنة ، وخاصة ان هذين العلمين وفروعهما قد نشأ وتطورا ضمن الحركات الاستعمارية الامبريالية ؟ ومع ذلك تبقى الروح العلمية حاضرة خلال نوع المناهج والنظريات التي انتهى إليها المشتغلون بهذه الحقول ولا زالوا يلاحقونها بهدف الضبط والتنظيم والتخطيط وحل المشكلات .

ان النظر الى الظاهرة التاريخية بل الانسانية عامة من وجهة النظر الوضعية كما يريد Granger تبقى مستحيلة وغير مستساغة بالنسبة لموضوع التاريخ كحدث انساني يحكمه وعي وقصدية متبادلان باستمرار عبر تاريخ الإنسان ذاته الذي يساهم في بناء التاريخ وتجلياته . ان النسبية التي تتميز بها المعرفة التاريخية ترجع الى طبيعة هذه المعرفة التي تزداد باطراد وعيا بذاتها واتساعا في مادتها كما يرى العروي . ثم ان النقاش حول موضوعية المعرفة التاريخية هو نقاش تقليدي لا يتجاوز فهم التاريخ الا في اطار ما هو مكتوب في الخبر بينما الممارسة الحالية التي تنظر إلى التاريخ كاستقصاء متواصل تسمح بالتداخل بين المعارف وتهدم كل الحواجز بينها وهذا ما يعطي اهمية واسبقية التاريخ ، لان التاريخ موضوع عام يمكن ان يستوعب ويدخل في جوفه كل التخصصات .

ان هذه الموضوعية وبالتالي الحتمية التي نبحث عنها الوضعية في المعرفة التاريخية أصبحت تفتقر اليها حتى العلوم الطبيعية ذاتها في صورتها المصغرة (الميكروفيزياء -الذرة - الميكروبيولوجيا - الجين....) ان غياب اليقين الرياضي بالنسبة لهذه الموضوعات استدعى تطوير مناهج الرياضيات لتصبح هي الأخرى احتمالية (رياضية الاحتمالات) حيث أصبح النتائج تتأرجح بين مستويين بالنقص او بالزيادة . أما واقع النظرية داخل هذه العلوم لم يبق ملموسا اي تجريبيا محضا بل أصبح عقليا ينبني على اساس عقلي حر (واقع الالكترونيك وما ينتجه من برامج معلوماتية ترتفع عن الواقع الحسي الملموس مثلا)

اذن فدرجة العلمية دخلت مجال النسبية ، فكيف يمكن ان نفهم صفة العلمية في مجال العلوم الإنسانية وضمن مجال المعرفة التاريخية حصرا؟

<u>الاطروحات النقيض</u>

بالمقابل موقف مناقض ل Granger نجد موقف كل من **هنري مارو - ريمون آرون** حيث يعالجان نفس الإشكالية : درجة العلمية واشكال المنهج بالنسبة للمعرفة التاري**خية**

☆ يرى مارو H. Marrou وانطلاقا من التعريف العام للتاريخ " **التاريخ هو معرفة الماضي** " ويركز بالقول " نحن نقول معرفة " ليس كما اعتقد البعض " سرد للماضي الانساني " ان مارو هنا يرفض النظر الى التريخ كسرد او كحكي اي (الأخبار) وهذا ما سبقت الاشارة اليه مع العروي باعتبار ان التاريخ هو حكي للماضي هي فطرة تقليدية متجاوزة . إن التاريخ كما يرى مارو هو معرفة تهدف الى التوصل الى نتائج كغاية للبحث والدراسة هذه النتائج التي بلورها التاريخ كحقائق ، ذلك انه عندما نقول ان التاريخ معرفة فمعنى هذا أننا نقصد معرفة صحيحة بالرغم من انها تهم الماضي كواقعة يستحضرها المؤرخ في الحاضر من خلال مجموعة من

المصادر والوثائق والحفريات ، ومن هنا يتعارض التاريخ بمعرفة مع كل ما هو خاطئ ومزيف ولا واقعي بالنسبة لهذا الماضي لكن التاريخ هو نتيجة لمجهودات أكثر صرامة وتنظيما للاقتراب منه . وهكذا ينتهي مارو ال صياغة ما يلي **" التاريخ هو المعرفة العلمية المكونة عن الماضي "** إذن نلاحظ أن مارو يعطي امكانية العلمية للمعرفة التاريخية من خلال التزام المؤرخ ببذل مجهود اكثر صرامة في التعامل مع الواقعة التاريخية من خلال المصادر المتنوعة التي يتعامل معها بنوع من النظر النقدي الفاحص والمقارن بين معلومات هذه المصادر .

☆ **وفي نفس المنحى يذهب R.Aron** بشكل أكثر وضوحا وعمقا حيث يقرر **ان التاريخ والمعرفة التاريخية لا ينتجان أوهاما** ومن اجل توضيح ذلك يشير إلى مفهوم الواقعية الذي ينبغي أن نفهمه في اكار معنى الحركية المستمرة **" ان ما نعيشه اليوم سوف ينتمي غدا الى الماضي"** ثم إن هذا الغد عندما نصله سيصبح حاضرا آنيا ثم بعد ذلك نتجاوزه فيصبح ماضي ، ان هذا التداخل او الصيغ المعرفية هي ما يجعل المعرفة التاريخية اشكالية لا نجد لها حلا لسؤالها المستمر ، ذلك أن كتابة التاريخ متجددة باستمرار ، اضف الى أن مسار التاريخ هو مسار متحول يراكم عبر الزمن أحداثا وأفعالا نعانيها في الآثار والوثائق التي تبغي بقى واقعية لأن تعبرعن ماض حاضر فيها وبالتالي فواقعية هذا المسار تكمن في حركته المستمرة ما دام مرتبطا بالانسان كفاعل فيزيائي و كمفكر / منظر كمؤرخ مثلا ويتمتع بإرادة قصدية في انتقائه الآثار والوثائق التي يريد دراستها . الا ان آرون يشير الى ارادة التاريخ ايضا . ان المؤرخ لا يجمع من الوثائق ولا يعاين الاثار الا بالشكل الذي يريده التاريخ ويتيح له - نشير هنا الى الحفريات التي تكون عبارة عن مدن بكاملها ابتلعتها صحراء او زلزال أو فيضان في فترة قديمة جدا ولم يتسن للمؤرخين الاوائل معرفتها واتاحة الفرصة لمؤرخين لاحقين لاكتشافها ودراستها وتقديم معرفة خاصة بها لم تكن موجودة ، وبتالي تجيب على اسئلة اخرى قيد البحث والتساؤل هنا واقعية التاريخ التي تدخل ضمن مجالها الصدفة والمفاجأة .

ان ما يهم المؤرخ من التاريخ دراسة للماضي فهو متعدد ومتشعب ، من خلال الافتراض الذي ينطلق منه آرون لفهم التاريخ ماضي حاضر على شكل آثار يكون الهدف من ورائه دراسته هو : **" إيجاد الفكرة التي يحملها أولئك الذين عاصروا تلك الآثار "** والمقصود هنا ضرورة معرفة المؤرخ ووقوفه على نمط التفكير العام لهؤلاء البشر الذين عايشوا تلك الآثار في تلك الفترة . ثم " والذين قاموا ببنائها " أي الوقوف على معرفة طرق البناء عندهم ثم **" الذين اشرفوا عليها "** من مهندسين وبنائين أي مستوى أو درجة الصناعة عندهم ثم تخيرا **" الذين كانوا يعيشون فيها "** أي استحضار نمط العيش الذي كان سائدا آنذاك باعتبار ان نوع السكن بل مفهوم المدينة عمران يحدد نمط ومستوى العيش العام ساكنتها اجتماعيا اقتصاديا وثقافيا .

ان موضوع التاريخ ومن خلال هذا التنوع والتداخل دراسته تعني استحضار أحداث الوعي المركب للبشر الذين عاشوا في الماضي

وهكذا يقرر آرون في الاخير ان المعرفة التاريخية تهدف إلى معرفة ما كان موجودا في الماضي باعتباره لم يعد موجودا ، حدث في الماضي وبامكاننا التحقق منه

ان موضوع التاريخ ليس مجموعا مركبا من الأحداث الواقعية بشكل عشوائي وإنما هو عبارة عن مجموعات (أحداث) (عضوية يربط بينها رابط) ومعقولة .ويعطي آرون تمثيلا برهانيا بالحرب يبين من خلاله الخيط الناظم لمجموع الأحداث والأفعال والنوايا التي تبدو عشوائية ظاهريا . بالفاعلين في الحرب تختلف نواياهم وتوجهاتهم من أعلى الهرم في السلطة الى ادناه في القاعدة . كل فئة لها هدف خاص ولكن الجميع في النهاية يهدفون الى النصر بغض النظر عما يرغب فيه الحاكم الاعلى من هذه الحرب ، وما يرغب فيه الضابط وبالتالي الجندي في أدنى مرتبة . ولكن هناك نظام مفروض على الجميع ينبغي الامتثال له لتحقيق النصر كهدف مرغوب فيه مبدئيا والذي يمكن ان يتحول الى هزيمة تحت ضغوط وظروف معينة كلا الحالين سيصبحان تاريخيين معرفتهما ستتم لاحقا وأسبابهما ونتائجهما ايضا

اذن يمكن ان نستخلص تضافر التوجه التاريخي تخصص بالنسبة للأول وعلم الاجتماع بالنسبة للثاني لإعطاء التاريخ صبغته العلمية وهذا ما لم يقبله Granger
الخلاصة هو ان المعرفة التاريخية معرفة متسمة التعدد والتداخل ولكن بالترابط والواقعية ايضا هذا التعدد هو ما يلون المعرفة التاريخية تلوينات المعرفة الاجتماعية الاقتصادية السياسية القيمية ولما لا الثقافية وهنا ندخل مجال الانثروبولوجية التي ليست في حقيقتها سوى دراسة لما اعطته الانسانية من ثقافة عبر تاريخها الطويل . ان هذا التعدد الذي تتميز به المعرفة التاريخية لا يبعدها عن العلمية بقدر ما يغنيها ويحفزها من اجل انتاج أدوات منهجية وانساق مفهومة تتطور باستمرار . إن اختبار مفاهيم كالشاهد ، الفحص، والتدقيق، التحقيق، الإجراءات ، التعليل، الاستفسار، العلة والقياس، التأويل، الاستقصاء هي مفاهيم يتعامل معها المؤرخ من إنتاج معرفة علمية تتوخى الحقيقة ، وهنا صعوبة مهمة المؤرخ الذي عليه أن يتميز بذكاء خارق وروح نقدية لا تطمئن إلى ما هو جاهز .
ان هذه الروح النقدية ستميز شخصية عربية كان لها فضل كبير على التاريخ ، انه العلامة عبد الرحمان بن خلدون الذي ساهم في بناء التاريخ معرفة قائمة على قواعد منهجية هي التي تساهم في استقلاله عن العلوم الشرعية ثم بنائه على أسس منهجية تهم المجال الابستمولوجي كمشروع عام ولا تهم عمل هذا المؤرخ او ذاك بتبني النقد والتأويل والمقارنة ، ولن تجد اعترافا بأهمية وفضل الرجل على التاريخ من اعتراف **Ive Lacoste** في حق ابن خلدون **" قبل القرن التاسع عشر لم يكتب لأحد ان يفوق سديد سوى ابن خلدون فالاول اخترع التاريخ وعلى يد الثاني اكتسب هذا التاريخ صفة العلمية "**

المحور الثاني :

التاريخ وفكرة التقدم

.ان Aron يحيلنا على فكرة التقدم من خلال فكرة الاحتفاظ ، اي احتفاظ اللاحقين ببعض ما قدمه السابقون والاضافة اليه ، هذه الاضافة هي ما يعتبره تقدما ، باعتبارها تضيف جديدا . هذا الجديد يراه آرون بشكل خاص يتجلى في المعرفة العلمية . إذن مفهوم التقدم مع آرون هو هذا التقدم الذي تنتجه المعرفة العلمية وهو من جانب آخر يعترف ان التقدم يمكن أن يكون عاما بالنظر الى ما أنتجه الإنسان عبر تاريخه الطويل الا انه يبدو حليا في مجال المعرفة العلمية كنظرية عامة ايضا تهم كل مناحي الحياة ليست الطبيعة فقط بل الانسانية ايضا . الا انه مع ذلك يبقى الحديث عن هذا التقدم العام حكم قيمة (اللاحق افضل من السابق) وقد تنتفي معه فكرة التقدم ان اخذناها بمفهومها العام . وبذلك ففكرة التقدم في نظره تبدو واضحة ومنطقية بل وجامعة في تقدم المعرفة العلمية
ان التتابع والتوالي الذي يمكن اعتباره تقدما فما هو هذه الاضافة التي يضيفها الجيل اللاحق لما تركه الجيل السابق من معارف من الاحتفاظ بما قدمه السابقون للاحقين كمنطلق قاعدة ،
ان التقدم الذي يتحدث عنه آرون يخص الفترة المعاصرة بمعنى أنه ركز في حديثه عن فكرة التقدم في التاريخ من خلال ملاحظاته لما وصل إليه العنصر البشري في الفترة المعاصرة والإداة المساهمة في هذا التقدم هي المعرفة العلمية . إن التقدم المعاصر يعتمد المعرفة العلمية كقاطرة نقله من المستوى الصناعي الى المستوى التكنولوجي ونوع الانعكاسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه المعرفة ، وهذا ما يثبت التقدم العام للبشرية .
الا ان موقف **كلود ليفي شتراوس** بالرغم من قوله بفكرة التقدم وأخذها بعين الاعتبار كميزة تميز التاريخ ، الا أنه يختلف مع آرون فيما يتعلق بمسار التاريخ ، فبينما آرون نوعا من التتابع والتتالي مع الاحتفاظ بالسابق واضافة من قبل اللاحق ، يرى شتراوس أن التقدم في التاريخ يتم بنوع من القفزات والوثبات او طفرات كما

تقول البيولوجيا على حد قوله ، ومرد هذا الموقف هو أنه يرى أن الذين يصنفون التاريخ عبر مراحل متوالية : العصر الحجري، البرونزي، ...الى ان يصل الى اليوم يغفلون نوع التداخل الذي يمكن ان يكون بين هذه المراحل ، ويعطي مثالا لذلك ، فيرى أن صناعة الخزف كنا نعتقد أنها مرتبطة بعصر صقل الحجر بينما في الحقيقة قد تداخلت مع النحت على الحجر في شمال أوروبا (الخزف ضد النحت)
ثم من جهة ان هذه الوثبات (الطفرات) لا تذهب في نفس الاتجاه التصاعدي كما يرتقي فرد سلما (درجة درجة) بل يمكن أن يكون التقدم كما يلعب لاعب النرد ذلك ان ربحه لمكعب ضمن الرقعة يمكن ان يخسره في المرحلة الموالية في مكعب آخر .
ان التقدم الذي يريد ان يتكلم عنه شتراوس هو تقدم تركيبي بين حسابات رابحة وأخرى خاسرة ، بمعنى ان التريخ لا يتخذ شكلا تصاعديا بالايجاب وانما تعتوره تعرجات وتراجعات ايضا (كان نتكلم مثلا على المستوى السياسي لتحقيق نوع من التقدم بإرساء مبادئ الديمقراطية في بلد ما ، ومع مرور الزمن تحدث انقلابات تزج بالبلد في براثن الدكتاتورية او العكس)
وهذا ما يذهب إليه **لايبنتز قبل شتراوس** الا ان لايبنتز يعتبر التراجع والمناورة التي يمكن ان تطبع التاريخ ومساره ، قد تكون حافزا للطموح الى التقدم والربح من جديد من اجل التخطيط لمستقبل أفضل .

مناقشة :

نلاحظ بان فكرة التقدم في التاريخ تحيل على فكرة المستقبل كمرحلة اكثر تنويرا من الحاضر . لكن اذا كان الامر كذلك فاين التاريخ - باعتباره دراسة للماضي - من فكرة التقدم التي تحيل على المستقبل ؟ هنا الإشكالية ، فكيف يمكن الحديث عن فكرة التقدم في التاريخ على أنها فكرة تراهن على المستقبل ، بينما التاريخ هو دراسة لا حدث في الماضي ؟ بمعنى آخر ما العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل من فهم فكرة التقدم في التاريخ ؟
ان فكرة التقدم تحيل بشكل خاص على المستقبل باعتبار أن دراسة الماضي مهمة للتاريخ من أجل فهم الحاضر وباتالي استشراف مستقبل أفضل ، فإن التخطيط للمستقبل من خلال دراسة الماضي بشكل خاص لم يكن ممكنا الا في القرن 17 بأوروبا والان سوف تنتشر في ق18 .
ان فكرة التقدم الحضاري عموما لا تصف الفرد او الجماعة فقط ، بل بوصفها تعبيرا اتجاه التاريخ ، تاريخ البشرية كلها ، ومن هنا ظهر ذلك الفرع المعرفي في الفلسفة أي أطلق عليه فلسفة التاريخ ، وم ضوع هذا المبحث باعتباره يهتم بالتاريخ للمستقبل ، بمعنى كيف يمكن أن نوظف الماضي وبالتالي الحاضر لبناء مستقبل متقدم ؟ هذا الموضوع او السؤال لم يفكر فيه داخل الفكر الفلسفي إلا مع النهضة الأوروبية خصوصا في القرن 18 مع ظهور فلسفة التاريخ في ألمانيا مع **كانط وهيجل** هؤلاء هم الذين اعطوا للتاريخ معنى من خلال فكرة التقدم . وكان هذا نتيجة التحول التاريخي الكبير الذي عرفته اوروبا : **الثورة العلمية مع نيوتن** والثورة الصناعية (خاصة في انجلترا) والثورة السياسية الاجتماعية (الثورة الفرنسية) انه عصر الانوار اي بداية الحداثة كمنظومة تقوم على أساس العقلانية اي عقلنة الحياة بالتنظيم والتخطيط المعقلن ...
ان فكرة التقدم في التاريخ بل في فلسفة التاريخ تحديدا تعني محاولة اعادة بناء التاريخ بالصورة التي تجعل من الحاضر وبالتالي المستقبل نتيجة طبيعية للماضي (من خلال فكرة الاحتفاظ والاضافة بحسب آرون) اذن ان دراسة الماضي تصبح موجهة بحاجة المستقبل اليه . إن فكرة التقدم هذه جعلت دراسة الماضي في التاريخ دراسة مقصودة بنية معرفة انجازات الأسلاف والاستفادة منها نجاحات نتبناها ونطورها او كخيارات نفهم ملابساتها من تصحيحها أو تحاول بها وستعرف اوروبا عودة محمومة الى التراث العربي الإسلامي خاصة ، على سبيل المثال في مجال العلوم وكذا في الفكر الفلسفي والاجتماع فابن رشد مثلا معروف في أوروبا القرن 18 وقبل ذلك ايضا حيث ان دراستهم لارسطو حتم عليهم الرجوع الى اهم شراحه (ابن رشد) فعرف بابن رشد اللاتيني اي الفكر الرشدي الحاضر في الكتب والمؤلفات اللاتينية . هذا الرجوع للتراث هو من أجل فهم جيد للحاضر وبالتالي بناء مستقبل جيد تتحقق فيه الحرية والعدالة وكل انواع التقدم كرهانات لعصر الأنوار هذه الرهانات التي لم يكتمل تحقيقها ، ذلك التاريخ إن كان يمتلك ارادة كما رأينا مع آرون فانه لا يسير دوما حسب

تصور الناس ورغباتهم ، وان نبهنا شتراوس أن التاريخ لا يسير صعودا بشكل متوال تقدم إيجابي قد تكون هناك خسارات كما يرى لايبنتز ، فإن هذا يبدو جليا في كون الأحداث بينت ان الأنوار والحداثة لم تف بوعودها حيث لم تحقق تقدما انسانيا حقيقيا وان ركوبها العقل كأداة أدى إلى اللاعقل ومن هنا ضرورة تصحيح الوضع واعادة الاعتبار للفرد وحريته و تلقائيته ومقوله ولامعقوله وبالتالي تحريره من هيمنة الماكنة الآلة والنزعة الاستهلاكية وهكذا سيتم تجاوز فلسفة التاريخ وإرساء دعائم الوضعية وبالتالي الوصول إلى ما بعد الحداثة كمنظومة نقدية تنظر الى الانسان ليس كعقل فقط بل قلة عقل ايضا والاهتمام بوجدانه واكفه وخياله لانها من مكوناته وليس العقل فقط .

إن النظر الى التاريخ من خلال فكرة الاقدم تبقى نظرة الى هذا الموضوع من زاوية النسبية بمعنى انه وان كان هناك تقدم فيبقى نسبيا بمعنى هذا التقدم يتخلله تاخر وتراجع وهذا طبعا بالنظر الى التقدم العام الذي يهم البشرية . تتجلى هذه النسبية عند النظر الى التاريخ المعاصر الآني من خلال ما يعرف اليوم بزمن العولمة حيث تحققت ثورة عارمة على مستوى الاتصال ونشر المعلومات والتي ستؤدي الى خلق جيل محرر من الماضي ومن الانتماء الجغرافي (فتح الحدود مثلا وتوحيد العملات ...) وكذلك الثقافي في الغرب طبعا . بينما نجد انعكاس آثار هذه العولمة على بلدان العالم الثالث كانت سلبية يحيث خلقت جيلا يعاني الفقر وسوء التغدية والامية والبطالة ... وهذا ما جعل هذا الجيل لا يرى الا بصيصا ضئيلا من النور في المستقبل .

امام هذه التحديات ماذا يمكن للناس كافراد وجماعات فعله من اجل تغيير اوضاع التاريخ ؟ بمعنى آخر اي دور للانسان في التحكم في مسار التاريخ ؟ وهل يمكنه ذلك وباية امكانيات علما ان التاريخ يملك ارادة ايضا ؟

<u>المحور الثالث</u> :

دور الانسان في التا ريخ

<u>مدخل عام</u>

ماهي القوة التي تحرك الشعوب ؟ هذا سؤال مركزي . ويبقى نفسه السؤال : ما الذي يحرك التاريخ ؟ هذا التطابق ناجم عن كوننا ننطلق من كون ان **" الإنسان كائن تاريخي "** إذن الإشكال هنا مطروح بين قطبين ، الإنسان من جهة ، والتاريخ من جهة أخرى . فلو أخذنا بفكرة التقدم أوجدنا لها مكانا ضمن هذه الاشكالية جاز لنا التساؤل: ما سر هذا التقدم ؟ بمعنى من يساهم في التقدم الفرد ام التاريخ ؟

نلاحظ من خلال صياغته لهذه التساؤلات وكأننا نفرق بين طرفي المعادلة (الإنسان - التاريخ) وهذا راجع الى نوع النظريات التي تناولت هذا الاشكال . فهناك من ؤرى بان الدور في حركية التاريخ يعود للقدرة والكفاءة التي يتميز بها الأبطال والحكام العظام كأفراد ، بينما هناك من يرى بالمقابل ان الحياة مسرح كبير هي المشرع الذي يدعو الممثلين لأداء أدوار ملزمة محددة اي ان التصورين يتأرجحون بين إعطاء الفرد الأولوية المطلقة والاثر الكبير في صناعة التاريخ ، وبين الضرورة والجبرية المطلقة للأحداث والظروف التاريخية التي تصنع الابطال وتملي عليهم جراء أفعالهم كأحداث تاريخية . هاتين النظريتين تم تعديلهما انطلاقا من التعريف السابق **" الإنسان كائن تاريخي "** لان هذا الانسان لا يعمل الا في اطار الزمان ولا تاريخ ولا بالزمان ، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي الزمن ، لهذا فهو الوحيد ذو التاريخ . لكن مع ذلك يبقى الإشكال حول مسألة الرجل العظيم او العظماء (الذين يصنعون التاريخ) بمعنى هل العظام فعلا هم صناع التاريخ ؟ أي أنهم يتحكمون في التاريخ كأحداث وفترات؟ لعل القول بهذا التصور يرجع الى كثرة الرجال البارزين الذين ميزوا الزمن الحديث والمعاصر وهؤلاء لعبوا دورا كان له أثرا بالغا على بلدانهم والعالم اجمع . لكن بالمقابل بل هناك من يثير دور الجماهير ودور انبثاق القيادة كجماعة (حزب او تكتل سياسي .) في اللحظات الحاسمة التي يبلغ فيها وعي

الجماهير ذروته ، وهذا تصور ماركسي ، فكيف تنظر الماركسية كفلسفة اجتماعية الى دور الإنسان في التاريخ؟

الاطروحة الماركسية

يؤكد ماركس على أن الإنسان ينبني تاريخه الخاص ضمن شروط معطاة وموروثة بشكل مسبق ، بمعنى از الفعل الإنساني وتم ضمن شروط اقتصادية / اجتماعية سابقة على وجود الناس هي آلة تحدد مقتضيات هذا الفعل الانساني في التاريخ .يفهم من هذا ان ماركس هنا وكأنه ينفي او على الاقل يقلل من دور الانسان في بناء التاريخ بإعطائه السابق للوجود الاجتماعي والموروث التاريخي .

الا انه من خلال الاحالة على الواقع يعطينا مجموعة من النماذج لبعض الأبطال الذين صنعوا التاريخ ضمن شروط تاريخية سابقة بالفعل على وجودهم لكن استثمروها من أجل بناء تاريخ أكثر تقدما ، يحيلنا هنا على ابطال النهضة الأوروبية كموروث (والذي تقوم على أساسه التحدي والصراع من أجل إثبات الذات كتوجه سياسي / اجتماعي) ويخص بالذكر نابوليون الذي ساهم كفرد في تشكيل المجتمع البرجوازي وبالتالي القطع مع الفيدرالية (نظام اقتصادي قطع مع القطاع الفلاحي) ليؤسس اقتصاده على اساس التجارة و المال وهو الذي يمهد لظهور النظام الرأسمالي كمرحلة متجاوزة ليبني نابوليون المجتمع الفرنسي خاصة على الملكية الجزئية والتصنيع والعقلانية ...

يبدو من خلال ان هناك تناقض فمن جهة ان الإنسان خاضع بل هو نتاج شروطه الموضوعية السابقة عليه ، ومن جهة اخرى انه فاعل فيها ومغير اياها بحسب إمكاناته وفاعليته وارادته .

هذا التناقض يحله **جون بول سارتر حيث التداخل بين فعل الإنسان (الحر) والضرورة التاريخية : هل يكون عملي حلقة ضرورية في سلسلة الحوادث الضرورية التي لا بد من وقوعها** ؟ يقول **بليخانوف** " اذا اجبت بنعم سيكون ترددي اقل وعملي اكثر اصرارا "

ان معنى هذا التداخل هو ان الضرورة هي التي تؤسس للانسان وتبنيه من صفاته العقلية والاخلاقية ، ووعيه بهذه الضرورة هو ما يزيد في طاقته لمواجهة الحوادث الضرورية كفعل إرادي من اجل التغيير الذي يؤدي الى التقدم وهذا مظهر من مظاهر الحرية المتولدة عن الضرورة او كما يرى بليخانوف " **الحرية المماثلة مع الضرورة والضرورة التي استحالت** "

ويستشهد بهيجل الذي يقول " **تستحيل الضرورة الى حرية لا لانها تتوارى بل السبب الأوحد وهو ان تماثلها الداخلي الكامن قد تجلى اخيرا** " ويمكن فهم مقولة هيجل بالرجوع إلى فكرة " جدل الأنا والآخر " فكر الصراع بين الأنا والآخر هدفها تحقيق حرية ذاتية من أجل انتزاع الاعتراف من الاخر

واخيرا وتركيب عام يمكن القول أن العلاقة بين الضرورة التاريخية والإرادة الانسانية هي علاقة ضرورية من خلال طبيعتها الجدلية . فالإنسان فعلا يعيش ظروفا أو شروطا موضوعية سابقة عليه الا انه لا يتوقف عندها منفعلا بل يفعل ما بوسعه من التأثير فيها وتغييرها لما هو اصلح له ، وبهذه الفاعلية التي يتميز بها يحقق التقدم في التاريخ من خلال التجارب التي يعيشها وتلك التي عايشها اسلافه واحتفظ بـ معاييرها سلبا وايجابا من اجل خلق مستقبل يأمل ان يكون افضل واقل خسارة ، وهكذا ومن خلال هذا التداخل الذي تتميز به المعرفة التاريخية كمجموعة من الأحداث المتعلقة ليس فقط بالماضي كما دأب تعريف التاريخ بها كاحداث ماضية مؤثرة في الحاضر وبالتالي مستشرفة للمستقبل ، هذا التداخل هو ما يجعل هذه المعرفة متشعبة ومتنوعة تستلزم من المؤرخ ذكاء خارقا من اجل التوليف بين هذا التعدد او التمظهر للسلوك الإنساني العام كسلوك يهدف الى هو وجودي او اجتماعي او سياسي قيمي اخلاقي ديني ثقافي ...

ان الحديث عن التاريخ أو مقاربته يمثل متاهة لا تنتهي لا زلنا ندور في دوامتها ولن يتوقف إلا بتوقف التاريخ نفسه .

الخلاصة نستنتج أن إشكالية دور الفرد في التاريخ هي اشكالية تقوم على ثنائية الحرية والضرورة ، فبالرغم من ان ماركس يرتكز على الضرورة التاريخية حتمية وبشكل خاص الضرورة المادية / الاقتصادية الاجتماعية التي تفرض نمط عيشهم ووعيهم ايضا (تطور الانظمة او الانماط الاقتصادية عبر التاريخ كسيرورة حتمية :
مشاعية بدائية - قطاع- فيودالية- رأسمالية - اشتراكية ثم شيوعية كرهان اخيرا) بالرغم من هذه النظرة لماركس فقد راينا كيف اول سارتر هذه الرؤيا والمنسجمة مع منظور ميكيافيلي . الا انه ومع ذلك فالذي تناول فكرة الضرورة والحرية في مسالة دور الفرد في التاريخ وبشكل فلسفي عميق والذي سيحقق التصور الماركسي في هذه القضية .
لقد رفض بليخانوف اراء المدافعين عن التأويل البطولي للتاريخ (العظماء هم من يصنع التاريخ) وكذلك رفض آراء الجبرية (القائلين بالضرورة والحتمية التاريخية) الذين انتهوا لدى معارضتهم اصحاب راي البطل التاريخي بأن الفرض لا فائدة له ولا فعل له ، وهكذا رفض كلا الرأيين متبنيا موقفا ثالثا يرى :**" أن الكرية هي ضرورة في شكلها الواعي "** اذ يظهر لنا التاريخ ان الجبرية نفسها قد تتحول في بعض الاحيان الى اساس نفسي ضروري للعمل

<u>المجزوءة الثانية</u>: <u>المعرفة</u>

<u>الباب الأول</u> : النظرية والتجربة

<u>المحور الأول</u> : التجربة والتجريب

مدخل عام :

لقد اشرنا ان **هيجل** قال ما معناه أن العلاقة التي تطبع الانسان بالطبيعة او بالعالم الخارجي تتميز **" الغرابة والقساوة "** ووضعنا أن هذه الغرابة استطاع الإنسان أن يتجاوزها من أجل
خلق ألفة
وانسجام ، من خلال المعرفة بصفة عامة ، اي محاولة الإنسان معرفة الظواهر المحيطة به من خلال ملاحظته لها وادراك العلاقات ، وبذلك أنسج معرفته بالعالم هذه المعرفة التي تطورت عبر تاريخه الطويل .
ثم من جهة ثانية عن طريق هذه المعرفة انتج أدوات عن طريق الشغل ومن ثمة تجاوز قساوة الطبيعة حيث تحكم في ظروفها وسخرها لحسابه ومصلحته وأصبح يعيش حياة ناعمة مع تطور التاريخ

ان مسالة غرابة العالم هي ما دعت الإنسان الى التساؤل حول العالم الطبيعي اولا من اجل فهمه وكانت اجوبة الانسان عبر التاريخ هي ما انتجه من معارف وعلوم تطورت اطرادا الى ان وصلنا الى ماوصلنا اليه اليوم من تكنولوجيا متطورة بالفعل .

لقد راى **اوكست كونط ان مراحل انتقال الانسان في معرفته بالعالم** تمت عبر ثلاث مراحل أو مصطلحات كبرى : **المرحلة الميتافيزيقية (اللاهوت) ، المرحلة الفلسفية ، المرحلة الوضعية (العلمية)** وهذا ما يسميه بقانون الحالات الثلاث .

ان اهتمام الفكر البشري خلال هذه المراحل ظل مهتما بالدرجة الأولى بالطبيعة والعالم بشكل هام ، وهكذا اهمل معرفة ذاته داخل هذا العالم .

ومن الاقوال الشائعة في الفلسفة از سقراط هو من انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض بمعنى انه حول اهتمام الفلسفة من التفكير في الطبيعة واصل العالم (الفلاسفة الطبيعيون) يهتم بقضايا الأخلاق والمعرفة الانسانية ...واليوم وفي مجال المعرفة المعاصرة اصبحنا نتكلم عن علوم انسانية في مقابل علوم طبيعية أي العلوم التي تهتم بالانسان من حيث كونه فردا سواء فيما يتعلق بالمعرفة والذكاء والإدراك ، والدوافع والميولات (علم النفس) او بمستواه الاجتماعي اي علاقاته الاجتماعية والحراك الاجتماعي وما ينتج عنه (علم الاجتماع) وكذا اساليب تواصله ومقاصده التعبيرية (اللسانيات - اللغويات) وقبل هذا كله احتياطاته وعلاقاته المادية (الاقتصاد)

هكذا نلاحظ ان المعرفة الانسانية تعددت وتشعبت الى الدرجة التي استدعت ضرورة التخصص بالنفراد كل فريق من العلماء بجانب معين من هذه المعرفة المتعددة سواء على مستوى ما يسمى بالعلوم الطبيعية ، والعلوم الانسانية بعدما كانت مجتمعة في نمط واحد من التفكير وهو الفلسفة التي قيل عنها انها ام العلوم

وهكذا يمكن ان ننظر الى المعرفة كموضوع عام ضمن الإشكالية العامة التالية : **ففي ظل أية شروط يمكن إنتاج المعرفة علما انها متعددة ؟ وكيف نشأت المعرفة العلمية وفي ظل أية شروط ولاية ادوات ؟**

تتميز العلوم التجريبية اليوم بالتزام مجموعة خطوات هي الملاحظة و التجربة والتجريب . ما العلاقة بين هذه الخطوات ؟ وما علاقة التجربة بالنظرية العلمية ؟ وهل حافظ الفكر العلمي على جدل النظرية والتجربة ، أم تجاوزه لتشييد النظرية العلمية على أساس بناء عقلي حر ؟ ثم كيف أصبح الواقع في مجال العلم المعاصر ؟ بمعنى هل ظل تجريبيا ام تحول الى واقع آخر ضمن عوالم مختلفة ؟ في ظل هذا الواقع الجديد بالنسبة للعالم المعاصر كيف يمكن التحقق من النظريات العلمية في ظل غياب التحقق التجريبي ؟

واذا كانت العلوم الطبيعية كما هو معروف تتميز بالدقة والضبط المنهجي في دراسة موضوعها ، فهل تميزت العلوم الانسانية (علم النفس - الاجتماع - الانثروبولوجيا - التاريخ - اللسانيات) بنفس دقة العلوم الطبيعية أم ان طبيعة هذه العلوم وموضوعها (الإنسان) يخلق متاعب منهجية ونظرية ؟ كيف يمكن ان نتحدث عن موضوعية علمية في العلوم الانسانية ضمن التداخل الحاصل بين الذات الدارسة وموضوع الدراسة وكلاهما انسان ؟ هل تمكنت هذه العلوم رغم قصر تاريخها ، مقارنة مع العلوم الطبيعية من بناء نماذج علمية تتناسب مع خصوصية الظاهرة الإنسانية التي تتميز بالفرادة والحرية والوعي ؟

☆ ان البحث في العلم سواء كان طبيعيا أم انسانيا هو في عمقه بحث عن الحقيقة ، حقيقة العالم الطبيعي او حقيقة الانسان واذا كانت الحقيقة ترتبط بالحكم أو الخطاب الذي ينتجها او باللغة عموما ، فهل اطبيعة الحكم الذي أصدره عن الموضوع هو الذي يتخذ طابع الحقيقة او الخطا ؟ بمعنى هل الحقيقة مطابقة للواقع ؟ واذا تحققت هذه المطابقة فهل معنى هذا أن الحقيقة واحدة ومطلقة ويتلق حولها الجميع ؟ ام انها متعددة بتعدد الواقت ذاته وبالتالي الأكمام والمتطلبات ؟ إذا سلمنا بتعدد الحقيقة وتنوعها فما الذي يعطيها قوتها الاقناعية وبالتالي قيمتها؟

<u>**المحور الاول :**</u>

التجربة والتجريب

سنحاول ضمن هذا المحور عرض مضمون النصوص الواردة فيه بشكل اجما٦لي ، مع التركيز في المناقشة على نص لÀ. KOYRÉ الذي سنتعامل معه كنص يؤرخ للعلم بصورة اجمالية والعلم الكلاسيكي بشكل خاص اضافة الى عرضه العنصري التجربة والتجريب هذين العنصرين اللذين سنعالج هما ضمن النصين المرفقين ، نص R. Tom f h ونص C . Bernard
يميز كويري بين التجربة الخام او الملاحظة العامية وبين التجريب ، ويرى ان الملاحظة العامية مارست دور العائق (الابستمولوجي) بالنسبة للعلم الكلاسيكي (**وهذا ما عبر عنه باشلار ببادئ الرأي ، حيث ان هذا الراي - الملاحظة العامية - خاطئ لأنه يترجم حاجات الى معارف - نموذج مركزية الأرض عند آباء الكنائس في ق18)**
اما التجريب فهو المسائلة المنهجية للطبيعة ، فهو يعتمد على اللغة المستعملة من اجل التعبير عن الظواهر الطبيعية بلغة رياضية تنطلق من المجال الملموس للظاهرة لتصل الى المستوى النظري الـ٥مجرد لها (اي المستوى العقلي) وهذا ما لم يتمكن العلم الكلاسيكي من بلوغه حيث ظلت الفيزياء حبيسة التصور الهندسي المجرد للمكان .

☆ **مقاربة نص R. Tom**

نلاحظ ان طوم يفصل القول ودقيقة حول خطوات المنهج التجريبي ، فيحدد في البداية خطاطة تحدد إجراءات التجربة العلمية وبالتالي التجريب :

- اوفير مختبر واقعي او متخيل
- توفير مواد كميائية او كائنات حية او ادوات
- التدخل في الظاهرة المدروسة بإحداث خلل عن طريق التأثير فيها مؤثرات مادية أو طاقية مثل الضفدع وتخريب مخه - الحركة اللاارادية .
- تسجيل إجابات المنظومة (الظاهرة وتفاعلها) بواسطة أجهزة

وهنا يشير الى مواكبة معاني ومفاهيم اخرى لهذه الإجراءات كالملاحظة والتجريب ... ففي الملاحظة البسيطة او الاولية يتم عزل الظاهرة المراد دراستها عن باقي الظواهر ، وتختزل الملاحظة هنا الى مجرد الرؤية (رؤية ما يحدث في الكبيهة أي التجربة)
اما التجريب فانه يستدعي تحقق الخطوات اعلاه وهكذا نحصل على واقعة تجريبية كواقعة علمية ينبغي ان تتوفر على شرطين ضمانا لعلميتها :

- أن تكون التجربة وإعادة إجرائها
- وأن تثير اهتماما قد يكون **تطبيقيا عمليا** نستفيد منه تكنولوجيا كاستجابة لحاجات بشرية (الأجهزة التكنولوجية والأدوات) . او نظريا حيث البحث ضمن اشكالية علمية قائمة يساهم في اغنائها نقدا او تطويرا .

وهكذا يصبح التجريب مرتبط بالنظرية ، اضافة الى الفرضية الذي ينطلق منها ، ذلك ان التجريب كما ورد في الخطاطة ، وحده عاجز عن اكتشاف سبب او أسباب حدوث ظاهرة ما بل لابد له من اجل ان يكون علميا ان يستند الى التفكير كتجربة ذهنية . الا ان التفكير يراه طوم ينفلت من كل رتابة ومن كل منهج بمعنى انه متشكك ومتغير باستمرار فيما يتوصل من نتائج ومن هنا ينبغي إكمال الواقعي بالخيالي كتجربة عقلية تحاول استنطاق الظاهرة من اجل التوصل الى مكنونها الذي تتستر عنه .

☆ **كلود برنار**

في نفس السياق نجد **كلود برنار** يرى ان العالم بالمعنى الدقيق هو الذي يهتم بالنظرية والتطبيق التجريبي في نفس الوقت ويتم له ذلك من خلال ملاحظة واقعة ما ، وهذه **الملاحظة الاولى** تولد لديه فكرة يفكر فيها بعمق ثم يقيم التجربة من خلال هذه التجربة تنتج ظواهر جديدة ينبغي ملاحظتها أيضا .
اذن فالعالم يوحد بين ملاحظتين الاولى تصلح كنقطة بداية للاستدلال والثانية للاستنتاج . كما ان العالم وخاصة في مجال الطب يرى برنارد يجد نفسه أمام ترابط بين ما ينتج عن الملاحظة وما ينتهي الى التجربة .
الا ان الملاحظ لا يستدل بل يلاحظ ويسجل فقط ، بينما المجرب يستدل ويستند الى الوقائع المكتسبة من اجل ان يتخيل ويبدع وقائع أخرى بطريقة عقلانية . لكن مع ذلك يبقى الباحث هو الملاحظ والمجرب في نفس الآن وبشكل متبادل . وهكذا يرى بنار أن **الفرضية التجريبية** هي فكرة علمية **مصورة** تخضع للمراقبة من خلال التجربة ومن ثمة استنتاج فكرة من خلال الوقائع الملاحظة والتجربة ، أن هذه الفكرة المتبلورة عن الوقائع هي ما يمثل العلم في نظره .
هكذا نلاحظ هذه النصوص تطرح خطوات المنهج التجريبي كمنهج علمي في دراسة ظواهر الطبيعة ، فالعالم التجريبي يبدأ بملاحظة الحادثة اولا ثم يقترح فرضية وهي عبارة عن فكرة يحاول بها العالم أن يشرح تلك الظاهرة . فعندما نلاحظ مثلا ان اللحم الذي لم يحفظ في الثلاجة يتعفن بعد مدة قد افترض أن الحرارة هي سبب التعفن وقد يرى آخر ان الجراثيم الموجودة في نسيج اللحم هي السبب ويرى ثالث أن هذه الجراثيم لا توجد في نسيج اللحم وإنما تأتي من الغبار الذي يتعرض له اللحم ، ولا سبيل للتأكد من هذه الفرضيات الا بالعودة الى الظاهرة من جديد نسائلها ونطرح عليها فروضنا وننتظر جواب التجربة ، ومتى اكدت التجربة فرضا من هذه الفروض اصبح قانونا بالفرضية اذن وكما يقول كلود برنار **" شرح مسبق لحوادث طبيعية "** ولذلك فهي نقطة الارتكاز في المنهج العلمي
وبعد ذلك يخلص العالم الى القانون وهو الذي يجمع شتات الظاهرة في صيغ يعبر عنها اصدق تعبير ، والقانون كما يعرفه **اوكست كونط " العلاقة الثابتة بين ظاهرتين أو أكثر "**
من خلال هذه الخطوات مجتمعة يمكن للعالم أن يصيغ النظرية المتعلقة بالظاهرة او الظواهر التي يدرسها .
والنظرية كما يعرفها **لالاند** هي **" بناء عقلي منظم ذا طابع فرضي ...تركيبي "** وهي **" انشاء تأملي للفكر يربط عدد من القوانين بمبدأ من تفسير عدد من القوانين بمبدأ من اجل تفسير لعدد من الوقائع بدقة وصرامة "**
مثلا مبدأ العطالة في الفيزياء النيوتنية الذي يعني ان الجسم يظل ساكنا او متحركا حركة منتظمة اذا لم تؤثر عليه قوة خارجية ، وهو يبقى صالحا لكل الاجسام وقائع .

المحور الثاني :

العقلانية العلمية

ان مفهوم العقل مقالة فلسفية يفرض نفسه في كل مجالات المعرفة ما دامت هذه الاخيرة هي من انجاز الانسان ، لكن هل العقل وجد متماسكا وعاملا منذ البداية ؟ بمعنى هل محاولاته لفهم ما يدور حوله من أحداث ووقائع كان موفقا منذ البداية أم أنه عرف تاريخيا تطور خلاله وارتقي في درجات سلم المعرفة العلمية معرفة واقعية ؟ وهل يمكن اعتماد العقل وحده كعقل مطلق لإنتاج معرفة تتسم هي نفسها بالمطلقية ؟ أم أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الواقع المتعدد الذي يشتغل عليه هذا العقل واختلافه ؟ هل الواقع التجريبي ينفي أي دور للعقل ؟ بمعنى هل يمكن للتجربة ان تكتفي بذاتها في فهم الواقع كما يرى **باسكال** ام هناك دور للعقل يتجلى في قيادة التجربة ذاتها كما

يرى **Thom** وغيره من العلماء المعاصرين ؟ ما دور العقل في بناء النسق العلمي ؟ وهل التجريب ينفي أي دور للعقل ام على العكس من ذلك هناك جدل بين التجربة وفعل العقل في إنتاج أفكار توجه البحث العلمي التجريبي ؟

☆ اطروحة **J.P.Vernant**

يرى ان ان العقل اولا **تاريخي** اي له تاريخ ثم انه **بشري** وبالتالي **نسبي** خاضع لشروط تاريخية معينة تتحكم في تقلباته ، هذه الأقليات هي ما يمثل مراحل تطوره والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

<u>المرحلة اللاهوتية</u> : حيث كان العالم كموضوع للمعرفة يفسر بعلاقات خارجة عنه اي مفارقة اي انها ترتبط بالالهة او بالغيب (الميتافيزيقا كما يعبر عنها كونط) وهذه هي مرحلة نمط التفكير او العقل الاسطوري كمحاولة اولى لهذا العقل في تفسير العالم .

العقل البرهاني الاستدلالي : وهو الذي تدشنه الفلسفة كنمط جديد سيقطع مع الفكر الأسطوري ، ويرجع أصل العالم الى عناصر العالم ذاته (الفلاسفة الطبيعيون)

<u>المرحلة التجريبية</u> : الانتقال مما هو عقلي منطقي مثالي الى ما هو تجريبي بحسب ما ما يقتضيه الموقف المعرفي ، يعني من لغة عادية طبيعية كما هو الشأن في المنطق الارسطي او لغة رمزية كما الحال في الرياضيات ، ثم يعود فرنان ليؤكد تاريخية العقل لأنه إنساني يتميز بالعدل من خلال تفاعله مع الشروط الموضوعية المصاحبة له . فقد يعاني العقل العلمي من بعض المعضلات النظرية والمنهجية فيستغلها المثالية (المناصرون للعقل) لبيان ضعف العقل التجريبي ، بينما يرى فرنان ان فكرة النسبية التي أصبح يتميز بها العقل العلمي هي ما يعطي قيمة لهذه الملكة الإنسانية المتمثلة في التقدم من أجل البحث وتجاوز المعيقات . وهذه النظرة التي تأخذ بنسبة العقل هي التي تتيح إمكانية فهم الواقع بشكل جيد سواء أكان هذا الواقع طبيعيا واجتماعيا كواقع عام يهتم به العلم لمفهوم عام ايضا

☆ **أطروحة محمد أركون :**

يرى محمد أركون أن انطلاق العقل الأوروبي قد بدا من القرن 16 \ 17 باعتماد أسس جديدة ، انطلاقا من **اسبينوزا و ديكارت** حيث اهتم بالعقل وأعطاه المركز الاول في المعرفة والوجود وبذلك أصبح مستقلا عن العقل اللاهوتي الذي كان سائدا في العصور الوسطى

ان هذه العقلانية الجديدة هي ما ستؤمن للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض ومن تمة فسر تقدمه وتطوره هو انتقاله من العقل القروسطي إلى العقل الكلاسيكي / الحديث

كما **اركون** ان الغرب الآن ينتقل من العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي او النقدي الذي يعود الى نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره او تعديله وهو عقل مستمر في بلورة المعرفة المتجددة ومؤمن بالتقدم الدائم

☆ **أطروحة أولمو :**

ينطلق أولمو من ديكارت كامتداد العقلانية المطلقة التي دشنها أفلاطون والتي تربط العقل الانساني بالعقل الإلهي (عالم المثل بالنسبة لأفلاطون - و فكرة الضمان الإلهي بالنسبة لديكارت) وهذه العلاقة الرابطة في الديكارتية يراها أولمو في التعبير الرياضي كنظام وتجديد لتجاوز المنطق الصوري الأرسطي . فالرياضيات تخلق معارف مماثلة للفكر وبذلك فالرياضيات كنظام وقوانين يمكن اعتبارها صورة من العقل الإلهي .

ثم يشير الى كانط كما دشن عقلانية نقدية تعطي حدودا للعقل في مستواه النظري وبالتالي حدود المعرفة التي يمكن إنتاجها من هذا العقل ، هنا يدخل كانط التجربة كمجال للمعرفة الحسية التي يرفضها ديكارت كمعطى يفرض على الطبيعة قوانين العقل مقالات سابقة منطقيا (مقولتي الزمان والمكان)

وهكذا يرى أولمو ان الديكارتية والكانطية رغم الاختلاف يشتركان في مضمون العقل وهذا الاشتراك ؤتجلى في طبيعة العقل كبد اهات بالنسبة لديكارت وفي المقولات كالشمال قبلية للحدس عند كانط

الا ان العقل بالنسبة للعلم المعاصر بعد كانط لا يتوفر على هذا المضمون الدائم اذ ليس هناك معطى عقلي سابق ، فالعقل لم يعد يقوم على أساس مجموعة من المبادئ بشكل مسبق اي سابق على التجربة . بل أصبح العقل في العلم المعاصر يتحدد بعمليات تخضع لقواعد ، أنه نشاط وفاعلية مستمرة ومتغيرة وهكذا سيصبح العقل هو محاولة معرفة كيف تنشأ منظومات تنطبق على ظواهر مختلفة بمعنى أن العقل سيصبح عقلا نظريا نسبيا يتغير ويترك مسلماته تتغير متى بدت امكانيات اخرى ومنظومات أخرى للتفسير والفهم بالنسبة للظواهر المدروسة

<u>المحور الاول :</u>

<u>معايير علمية النظريات العلمية</u>

إن طرح السؤال ما هي المعايير العلمية التي يمكن أن نقيس بها النظريات العلمية ؟ هو في واقع الأمر سؤال منهجي ، يتعلق الأمر بالمقاييس العلمية التي تجعل من نظرية ما نظرية علمية .
فإذا كان المقياس اليقيني في النظرية العلمية الكلاسيكية وكذا الحديثة هو القياس التجريبي الاختباري مطابقة بين نتائج التجربة كواقع وتمثلات النظرية كفكر ، فهل هذا المعيار لازال ساري المفعول في النظريات العلمية المعاصرة بعد نظرية النسبية **لأينشتاين ؟**
تعتبر الأطروحات الإختبارية التجريبية أن التجربة العلمية هي منبع النظرية و محك الحكم على قيمتها ، كونها نقطة إنطلاق النظرية العلمية ، وكونها نقطة الوصول إذ بواسطتها يتم التحقق من صلاحية النظرية أو كذبها .
وفي هذا الصدد يقول **دوهيم** أن مختلف النتائج التي تستخرج من الفرضيات يمكن ترجمتها الى ما يناسبها من أحكام تتعلق بالخصائص الفيزيائية للأجسام ... وهذه الأحكام نقارنها مع القوانين التجريبية التي تروم النظرية تمثيلها فإذا وافقت مع القوانين تكون النظرية قد أصابت هدفها واثبتت صلاحيتها ، وإذا كانت غير صالحة وجب تعديلها أو رفضها ، إن الإتفاق مع التجربة هو الذي يشكل بالنسبة للنظرية المعيار الوحيد للحقيقة
إذن بالتجربة هي المعيار الوحيد لعلمية النظرية فإن توافقت مع الواقع التجريبي أخذنا بها وإن لم تتوافق معه عدلناها أو رفضناها
غير أن النظرية العلمية المعاصرة اتخذت طابعا فرضيا استنتاجية يصعب معه التحقق من صدقها أو كذبها بالتجربة الملموسة لكونها تركيبية من جهة وانطلاقها من فرضيات عقلية من جهة أخرى لا علاقة لها بالواقع المحسوس .
إن تجاوز التجربة كمعيار في النظريات العلمية المعاصرة راجع إلى تبدل الموضوع وطبيعته الذي يدرسه الذي يدرسه العلم ، والتجربة نافعة مع موضوعات الفيزياء الكبرى **ميكروفيزياء** بينما في إطار الفيزياء الدقيقة **الميكروفيزياء** أصبحنا أمام موضوع دقيق يعتبر أصغر جزئي للمادة تقصد الذرة ومكوناتها ، **الإلكترونات والفوتونات .** إن الإلكترونات هي عبارة عن موضوعات لا تخضع للواقع المرئي المحسوس ، حيث يؤكد العلم المعاصر أن الإلكترونات هي كائنات غير مرئية لكن لها أثر واقعي ، وبالتالي لا نتحكم فيها الا بواسطة الإبداع العقلي ، الإبداع الكامن في الرياضيات . وهكذا أصبح الواقع في الفيزياء المعاصرة رياضيا ، أي واقعا عقليا ، ذلك أن الشيء الذي كان يتميز بالفرادة فقد فرديته في هذه الميكروفيزياء وأصبح من جهة نظر العلم المعاصر عنصرا في مجموعة لا تتعرف عليه إلا من خلال علاقته بالتسق أو البنية التي ينتمي إليها ، هكذا يبدو أن التصور العلمي للواقع أصبح تصورا رياضيا لا فيزيائيا وهذا ما أثبته **إنشتاين يقول : " ... طبعا يمكن للتجربة أن ترشدنا إلى إختيار المفاهيم الرياضية التي نستعملها ، ولكنها لا يمكن أن تكون هي المنبع التي تصدر عنه**

، وإن بقيت حقا معيار المنفعة الوحيد بالنسبة للفيزياء وعلى الرغم من الطابع الرياضي لبنائها ، فإن المبدأ الأخلاقي يوجد في الرياضيات " إذن فالتجربة العلمية ليست هي منبع النظرية العلمية بالرغم من أنها تساهم في بناء المفاهيم العلمية والتحقق من بعض جوانب النظرية ، إلا أن المنبع الحقيقي للنظرية في رأي إنشتاين يتمثل في هذا الإبداع العقلي الذي تعبر عنه الرياضيات خير تعبير . لكن مع ذلك نلاحظ أن إنشتاين لا يرفض التجربة أو يقصيها نهائيا ضرورة علمية ، الا أنه لا يعتبرها وحدها كما يرى دوهيم المعيار الوحيد للتحقق العلمي للنظرية ، من هنا يبدو التجربة والعقل من أجل إنتاج نظرية علمية وهذا ما يشير إليه إنشتاين ذاته في النص عندما يقول : **" ... وهكذا نكون قد حددنا لكل من العقل والتجربة موقعيهما في نسق التجربة الفيزيائية ، فالعقل يمنح النسق بنيته ، أما معطيات التجربة وعلاقتها المتبادلة فيجب أن تكون مطابقة تماما لنتائج النظرية "**

وفي هذا الإطار العلمي الذي يفرض ضرورة إتخاذ التجربة كمعيار أساسي للتحقق العلمي بالنسبة للنظرية إضافة إلى جانب العقل الإبداعي الحر نجد موقفا ثالثا يرى أن معيار النظرية العلمية يتجلى في كونها قابلة لمعيار التزييف والتكذيب والتفنيد وهذا ما يعبر عن موقف **كارل بوبر** إذ نجده أنه يرة أن معيار علمية النظرية العلمية يتجلى في قابليتها لان تكون كاذبة . فإذا كانت الأطروحات الإختبارية التجريبية ترى أن التجربة العلمية هي منبع النظرية ومحك الحكم على قيمتها لكونها نقطة إنطلاق النظرية (كفرضيات) وكونها نقطة الوصول إذ بواسطتها يتم التحقق من صلاحية النظرية ما أو كذبها بشكل نهائي فبوبر من خلال نظرية فلسفية للعلم يقترح معيار التكذيب والتزييف بمعنى أن كل نظرية هي من حيث المبدأ قابلة للتكذيب إن كل نظرية تحمل في منطوقها إمكانية تكذيبها عن طريق التجربة ذاتها فبوبر بهذا الاقتراح أن يجعل من النظرية العلمية أكثر غنى وأكثر تقدما وانفتاحا على الممكن وليس كالنظرية التجريبية التي يرى أن هدفها هو إختيار نسق الإصلاح بالمقارنة مع أنساق أخرى . إن النزعة الأخبارية التي ستلد الوضعية المنطقية و النزعة الاستقرائية في العلم نزعات هي ما سيواجه بوبر لكونها تهدف إلى تبرير المعرفة العلمية ، بمعنى تحديد مبررات تميزها ووثقها ومصداقيتها سواء بالاستناد إلى معطيات التحقق التجريبي الاستقرائي أو إلى معايير البساطة والمواءمة الأذاتية يرى بوبر أن النظريات العلمية ليست مجرد أداة بل ذات دلالة إخبارية ، فبوبر يصر على منطلق منفصل ومستقل تماما عن المسار التبريري فيقول : **" إن أجواء فيينا (وهو من مواليد 1902) في صدر شبابه هي التي جعلت مشكلة التمييز ألح على عقله ، فقد كان جو يسيطر عليه سقوط الإمبراطورية النمساوية وإمتلأ شعارات وأفكار ثورية ونظريات جديدة ، وبينما لم تكن المنزلة العلمية للنظرية النسبية قد تبث بعد ، كان الإعجاب شائعا بعلمية النظرية الماركسية وأيضا التحليل النفسي لفرويد ، بدت هذه النظريات وكأنها قادرة على تفسير كل شيء يحدث في مجالاتها ولابد ان تجد حالات ووقائع تؤكدها في كل مكان "** في هذه الفترة كان بوبر (1919) .طالبايتابع نتائج بعثة ادنجتون التي حاولت التحقق من نتائج النظرية النسبية وقامت بتصوير النجوم ابان كسوف الشمس ، وتوقع الجميع نتائج مخالفة لللنظرية النسبية التي كان من الممكن ان تبدو غير متوقعة مع نتائج معينة محتملة للملاحظة اي انها كانت قابلة للتكذيب ، لكن نظرية النسبية اجتازت هذا التختبار العسير بنجاح واخرى متوالية مما يثبت منزلتها العلمية .

هكذا توصل بوبر الى معيار القابلية للتكذيب هو ما يميز النظرية العلمية دون اي نشاط عقلي اخر ، الخضوع المستمر للاختبار وامكان التفنيد بالادلة انجريبية هما الخاصية المنطقية المميزة للقضية العلمية دون اي قضية تركيبية اخرى . فعبارات العلم التجريبي هي التي يمكن اثبات قابلية كذبها لانها عبارات تجريبية تتصف بالصورة المنطقية للعبارات الوجودية المحددة التي تقرر وجود اشياء معينة متصفة بصفة معينة في زمان معين ومكان معين . اما العبارات الوجودية الغير المحددة مثل هناك في مكان ما في زمان ما ، فهذه تبعا لمعيار القابلية للتكذيب ليست علما ذلك لانها لا يمكن ان تخبر بشيء ما ما لم ينسب اليها الشروط التي تحددها ، اي التي تجعلها وجودية محددة ، وهذه العبارات تمثل عمود التكذيب الفقري . ان ما يمكن ان نستخلصه من معيار قابلية التكذيب بالنسبة للنظرية العلمية بالفهم المعاصر مع بوبر هو هذه الامكانية اللامحدودة او اللانهائية

للعقلانية النقدية ان منطق التبرير والموائمة هو منطق يؤدي الى اليقيني النهائي بينما تاريخ العلم ذاته ينبئ باخطاء العلم ذاته وقصوره مما يؤدي الى الاخذ بنسبية النظريات العلمية في مجال الابستمولوجية امرا ضروريا دفعا بالعقل العلمي وبالتالي الاختبار التجريبي الى الامام تحصيلا للتقدم المستمر

وفي الختام يمكن الاخذ بعين الاعتبار ما يراه باشلابان تفسير المعرفة العلمية يقتضي الرجوع الى مفهومي النزعة الواقعية (التجريبية) والنزعة العقلية (المنطقية) معا . فالعلماء لا يدركون الوجود باسره عن طريق التجربة وحدها او عن طريق العقل وحده . بل ان تاريخ العلم هو تلك المحاورة التي دامت قرونا عديدة بين العقل والعالم بين النظرية والتجريب لان العالم الذي يجرب هو في حاجة الى ان يستدل والعكس صحيح ، ان العقل الانساني يجد نفسه في حاجة الى نظرية ، فليست الحقيقة العلمية مجرد ملاحظة وتجريب وتحليل بل هي ايضا تعميم وتفسير وتركيب ولهذا يقول باشلار **" التفكير العلمي الحقيقي ... هو ذلك الذي يقرا المركب في البسيط وينطق بالقانون بمناسبة الواقعة ويتحدث عن القاعدة حين يكون بصدد المثال "**

ان العلم يبدا فعلا عندما يتجاوز الملاحظة الحسية للواقع الى الفروض واؤكد بعضها الاخر فاصبح قوانين . وهذا الدياليكتيك بين الفرضية والتجربة هو الذي يشكل الحقائق العلمية . العلم يصوغ قوانينه ، لكن الواقع يعارض كل قانون تكذبه واقعة جديدة او وقائع اخرى ، فيعيد النظر ويعوض او يستبدل الفرضية الفاشلة ، ولدى كل تجاوز يفتح العلم افاقا جديدة ويعطينا سلطانا اكبر على الطبيعة . وهكذا اكون الذات العارفة مضطرة دائما الى التصحيح واستبدال واستعمال فرضياتها خصوصا ان الموضوع المعروف هو نفسه قابل للنمو والتبديل باستمرار

.

المحور الثاني :

التفسير والفهم في العلوم الانسانية

اشكال المحور :

حاولت العلوم الانسانية في البداية الأخذ بنموذج العلوم الطبيعية من اجل اكتساب صفة العلمية ، إلا أنها اصطدمت الظاهرة الإنسانية موضوع شائك غير قار يختلف تماما عن موضوع علوم طبيعية الذي يتميز بالثبات الى حد كبير وبالتالي بصرامة القوانين المفسرة له ،

أمام هذا الاصطدام عل استطاعت العلوم الانسانية ان تستقل عن العلوم الطبيعية وبالتالي بناء نمودج ومنهج خاصين بها ، ام ان تعقد الظاهرة الانسانية حال دون انتاج خطاب علمي دقيقا في العلوم الانسانية ؟ ثم ان نجاح العلوم الطبيعية منهجيا راجع إلى قدرة هذه العلوم على الفهم والتفسير للظواهر التي تدرسها فقد استطاعت أن تجيب عن السؤالين كيف تحدث الظاهرة ؟ ولماذا تحدث ؟

فهل نجحت العلوم الانسانية الإجابة عن السؤالين علميا ؟ بمعنى هل توفقت هذه العلوم في وصف الظواهر الانسانية و فهمها وبالتالي تفسيرها أم أن نجاحها قائم فقط في وصف الظواهر دون تفسيرها ؟

بصدد الاشكال العام اعلاه نجد **جوليان فروند** تساءل من خلال خلفية التأمل الابستمولوجي : هل ينبغي العلوم الإنسانية العلوم الطبيعية كما يريد أنصار الوضعية أو بالعكس تأكيد استقلالها ؟

يرى ان هذا الجدل تحول الى مناقشة حول تصنيف العلوم ، حيث يرى اصحاب اصحاب نزعة الاستقلال العلوم الانسانية ان الاستقلال يبرره اختلاف الموضوع بتمييز بين عالم الطبيعة وعالم الفكر او التاريخ ، فالواقع هنا مزدوج طبيعي / إنساني ، بينما يرفض اخرون تجزئة الواقع باعتباره واحدا والعالم عليه ان يسعى الى اما الى

معرفة العلاقات العامة أو القوانين واما الى معرفة خصوصية الظاهرة ومن تمة فهناك منهجان رئيسيان : **عام وخاص .**

الا ان فروند ينتقد هذا الموقف التمييزي في المنهج بين العام والخاص حيث يرى انه من الخطأ القول أن العلوم الطبيعية تستخدم المنهج الطبيعي أي العام فقط وأن علوم الثقافة يستخدم المنهج التاريخي الخاص فقط وياخذ في النهاية موقف **ماكس فيبر** الذي ينكر ان يكون بوسع المعرفة ان تكون نسخة مطابقة للواقع وكاملة عنه . وهكذا تكون المشكلة المنهجية هنا هي مشكلة العلاقات بين التاريخ والقانون . وهكذا مهما كان المنهج عاما او خاصا فان كل واحد يقوم بعملية انتقاء لا محدود للواقع التجريبي

في نفس الاشكال يحاول **مالينوفسكي** أن يعطي الأنثروبولوجيا كعلم انساني قيمتها العلمية من خلال تحديد موضوع خاص بها وفي نفس الوقت يمثل بؤرة العلوم الانسانية ويقصد به الثقافة كموضوع دراسة وبحث ويحاول أن يثبت هذه العملية من خلال عمل الأنثروبولوجي الذي عليه أن يدرس ظواهر الثقافة ضمن شروط اجتماعية وسيكولوجية مختلفة ومن ثمة يرى مالينوفسكي ان على الأنثروبولوجي حينئذ ان يصنف ويعزل ويختار تبعا لنظرية معينة . كما أنه يعارض فكرة استعارة مناهج العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الانسانية اذ يرى ان هذه الاستعارة تضر اكثر مما تنفع ، في الظاهرة الإنسانية ظاهرة لا تخضع لتكميم وبالتالي للترقيم والقياس . من خلال هذا نلاحظ أن المشكل المنهجي المطروح على العلوم الانسانية يتعلق بتقنين الوصف والتفسير .

إن الهدف من أي علم تجريبي اخباري هو الإجابة عن السؤال كيف ولماذا تحدث الظاهرة موضوع البحث ؟
لينجز العلم اربع مهام بشأنها : **الوصف - التفسير- التنبؤ - السيطرة .** فينتقل من مرحلة الى اخرى باعتماد اللاحقة على السابقة . والواقع أن التفسير هو الإحاطة الحقيقية بالظاهرة وهو مقياس تقدم العلم ونجاحه . وينتهي التفسير اكتماله المنطقي من النظرية العامة ضمن النسق العلمي

وعليه فيمكن القول ان العلوم الانسانية قد استطاعت ان تحقق نجاحا ملحوظا فيما يتعلق بالمرحلة الأولى اي مرحلة الوصف حيث تحديد الظاهرة تحديدا دقيقا باجابتها على السؤال كيف تحدث ؟ فمثلا بالنسبة لبعض الظواهر التفوق المدرسي او الارهاب او تعاطي المخدرات يمكن ان نتوقع توصيفات علمية دقيقة للظاهرة .

أما عن التفسير فمن الصعب ان يتفق الباحثون في العلوم الإنسانية على إجابة موحدة عن السؤال لماذا تحدث الظاهرة ؟ اي لماذا يحدث التطرف الديني مثلا ؟ حيث يمكن أن نتوقع إجابات متعددة ومتناقضة ايضا . بحسب المنطلق النظري الذي تنطلق منه فيمكن ان نلاحظ هذا التناقض وعدم التكامل في إسراف المدارس الوضعية والوظيفية والبنيوية مثلا في التركيز على ثبوت المجتمع واستقراره . بينما تسرف مدارس اخرى في التركيز على حركية المجتمع واغيره

والسؤال الجوهري هو لماذا تتناقض التفسيرات ولا تستطيع صياغة نظرية علمية عامة في العلوم ؟

هناك صعوبة تكميم الظاهرة الانسانية وبالتالي صياغة قوانين دقيقة وعامة .

كما أن الباحث جزء لا يتجزأ من الظاهرة ، فقد يميل الى هذا الموقف او ذاك تحت تأثير الثقافة والحضارة التي ينتمي إليها (معالجة الزواج المثلي مثلا كموضوع اجتماعي / نفسي) أو تعدد الزوجات الذي يعاقب عليه القانون في بعض الثقافات

اضافة الى تعقد الظاهرة الإنسانية وتعدد ابعادها فثمة جانب داخلي عميق للحياة النفسية وآخر خارجي سطحي وهما غير متطابقين دائما

فضلا عن عاملين : الحرية والإرادة .

المحور الثالث :

مسألة نموذجية العلوم التجريبية

علم الاجتماع

ان الوضع الابستمولوجي الذي تعرفه اعلوم الانسانية والناتج عن تداخل الذات بالموضوع مما يجعل مسالة الموضوعية في هذه العلوم امر صعب . اضافة الى خصوصية الظاهرة الانسانية موضوع الدراسة. لهذه العلوم ثم من جهة ثانية طبيعة العلاقة بين علمية العلوم الانسانية والنمودج العلمي الذي تقدمه العلوم الطبيعية .
امام هذا الوضع المتشابك للعلوم الانسانية هناك من يرى انه لا ينبغي ان ننظر الى هذا الوضع على انه سيئ وسلبي بل بالعكس هو مناسبة من اجل الاجتهاد العلمي من اجل تكييف المنهج انتجريبي مع خصوصية الظاهرة الانسانية يقول طولرا : **" عندما تركز الابستمولوجيا المعاصرة على الحضور الضروري للذات في العلوم الانسانية فانها لا تفعل شيئا آخر غير تحديد المطالب المنهجية الاضافية التي على العقل اسافاءها لتكوين هذه العلوم ، ولا توجد اية قطيعة بهذه المناسبة مع عنوم الطبيعة مادامت الفيزياء المعاصرة نفسها تاخذ بعين الاعتبار عامل تدخل الملاحظ (كذات) "**
وهكذا يصبح حضور الذات في البحث العلمي امرا ضروريا لادراك العلاقات وانتاج الانساق النظرية بل ان الواقع العلمي المعاصر وكما سبق ان راينا اصبح واقعا عقليا اكثر منه تجريبيا .
فالعلم في العلوم الانسانية بالرغم من كونه فردا ينتمي الى المجتمع الذي يريد دراسته وخاضع لمقوماته الثقافية مع ذلك فامكانه ان يدرس موضوعه اعتمادا على العدة العلمية المتاحة له من مناهج ونظريات وقوانين ، وباستطاعته انذاك ان يميز بين الانا الابستيمي (العلمي / المعرفي) والانا الذاتي (العالم كشخص) كما يرى **فوكو**

موضوع علم الإجتماع

اذا ما اخذنا علم الاجتماع كنمودج نجد **ريمون آرون** مثلا يرى بان هذا العلم يتميز بفرادة الرغبة في تحري الدقة والضبط العلمي ، والجهد الذي يبذله العلماء في التمحيص بحست لا يقول شيئا لا يمكنه اثباته بالبرهان . اضافة الى ان عملية علم الاجتماع لا ينبغي ان تتحدد في الانتاج النظري العلمي فبالرغم من عدم دقة هذا الانتاج مقارنة بالعوم الحقة فان قيمة علم الاجتماع من الناحية العلمية ينبغي ان ينظر اليه ايضا من جانب الفرض الذي يحاول ادراكه من الزواهر التي لم تستطع ان تدرسها العلوم الاخرى . فمعلوم ان موضوعات علم الاجتماع كالعائلة والطبقة الاجتماعية والتربية ... لم يبرزها حتى الان اي منهج وهذه الظواهر هي ما شكل موضوع علم الاجتماع
يمكن ان نستفيد من موقف آرون ان علم الاجتماع كفرع من العلوم الانسانية استطاع ان يلحث في موضوعات لم تبحثها العلوم الاخرى ومهما تكن درجة الدقة العلمية في هذه العلوم الانسانية بشكل عام فانها حاولت وتحاول الاجابة على الاسئلة المتعلقة بمعرفة الذات العارفة المنتجة للمعرفة
وفي نفس السياق نجد **دوركايم** يشير الى انه قبل الخوض في الطريقة التي تلائم الوقائع الاجتماعية يجب اولا معرفة ما هي الوقائع التي تسمى اجتماعية اي بصيغة اخرى ما هو موضوع علم الاجتماع ؟ هذه المسالة ضرورية لةن دوركايم يلاحظ ان استعمالات صفة الاجتماعي كثيرة وغير دقيقة اذ هذا الاستعمال يشمل كل الظواهر التي تحدث داخل امجتمع كالاكل والشرب والنوم واستخدام العقل ، فاذا كان الامر كذلك فلن يكون لعلم الاجتماع موضوعا خاصا به اذ سيتداخل مع البيولوجيا والسكولوجيا ، غير انه توجد في الواقع ظواهر في كل مجتمع تتميز بخصائص واضحة تختلف عما تدرسه علوم كبيعية

فهناك سلوكات نقوم بها (دور الاخ - الزوج- المواطن - التزامات اخرى ...) تكون قد تحددت بعيدا عني وعن افعالي بشكل سابق اي تحدث داخل القانون والعادات والتقابيد والدين والاخلاق ... وهي موضوعية لاني لست صانعها بل تقلت الي عن طريق التربية . وقبلية الظاهرة الاجتماعية عي ما يجعلها خارجة عن الأفراد وهذه إبراز خاصية تتميز بها الواقعة الاجتماعية ، وهذه الأنماط من السلوك ليست خارجة عن الأفراد فقط بل انها تتمتع بقوة الزامية والكراهية تفرض نفسها على الفرد سواء اراد او لم يرد . ويتجلى اكرهها عند محاولة الخروج عنها ذلك ان هناك كثير من السلوكات التي قد تبدو لنا انها من اختيارنا واننا نحن من يحبها . لكن إذا حاولنا الخروج عنها نصطدم بقوتها الاكراهية (موضة اللباس ، والمظهر ...) إذن هناك نظام من الوقائع المتميزة بخصائص محددة

نستخلص ان تأسيس علم الاجتماع حدث افرز مواقف متباينة تخص إشكالية علمية العلوم الإنسانية موقف يقول بوجود نموذج واحد للعلمية هو نموذج العلم الطبيعي ، وان العلوم الانسانية مطالبة حتى تمشي في درب المعرفة ان تقتدي بذلك النموذج ، وموقف يقول خصوصية الظاهرة الانسانية ، ومن ثم يتعين عليها تكوين نموذجها العلمي الخاص المناسب ،

الحقيقة

المحور الأولي :

_ترى الفلسفة المثالية الكلاسيكية مع **أفلاطون** وكذا الحديثة مع **ديكارت** ان الوصول الى الحقيقة يقتضي عدم أخذ ما تقدمه الحواس من معرفة بعين الاعتبار وكذا الآراء الشائعة بين الناس (الحس المشترك) أفلاطون يرى أنه من أجل بلوغ الحقيقة ينبغي ان نفكر ضدا على العادات والتقاليد والأساليب المشتركة لدينا في الحكم على الأمور

ان الراي الشخصي قد يتخذ موقفا معارضا للعقل ، فتشعر بأنه حقيقة نابعة من القلب كحقيقة وجدانية يدركها المرء مباشرة (المعرفة الصوفية مثلا) دون الاعتماد على العقل . لكن مع ذلك يبقى هناك جانب من الحقيقة خارج عن الذات . لكن كيف نصل الى الحقيقة هل بالتأمل العقلي وحده؟ يجيب ديكارت **" انه من الاولى عدم البحث عن الحقيقة بصدد أي شيء كان ، بدل البحث عنها بدون منهج "** والمنهج هو قواعد البحث العلمي المؤدية إلى الحقيقة . بواسطة العقل لا الراي لان الراي في المعرفة العلمية عائق لكونه لا يفكر كما يرى **باشلار** . لكن الرأي ليست له اية قيمة معرفية ؟ وهل يمثل عائقا من اجل الوصول الى الحقيقة ؟
يميز كانط بين ثلاث مستويات من المعرفة :

☆ الاعتقاد : ويميز فيه بين الذاتي و الموضوعي وهو غير كاف لإنتاج المعرفة او الحقيقة
☆ الراي : وهو معرفة مبنية على حكم يرتبط بالحقيقة ويبقى خياله وهما
☆ المعرفة : وهذه ترتبط بالعقل الخالص للذي لا يصدر آراء لان الاحكام النهائية الصادرة عنه لا تستند الى التجربة وانما مرتبط بالتجربة القبلية (الحدوس والمقولات وهذا يقتضي الكونية والضرورة في إنتاج الحقيقة .
وهكذا فلا مجال في الرياضيات مثلا او في الاخلاق حيث لا ينبغي ان نصدر في افعالنا الا وفق ما يراه العقل العملي الأخلاقي **" فلا ينبغي أن نخاطر بفعل ما من خلال رأي بسيط مفاده أن كل شيء مباح بل يجب أن نعرف ما نفعله "**
إذن في موقف كانط من الرأي يبقى إيجابيا حيث يعتبر الرأي مرحلة مبدئية اولى في اتجاه الحقيقة شرط أن يكون هذا الرأي مرتبطا بالحقيقة / الواقع .
☆ **ليبنتز :** في نفس السياق تقريبا ينظر ليبنتز إلى الرأي باعتباره احتماليا (بمعنى انه يمكن ان يعبر عن حقيقة محتملة أو جزء منها) نظرة ايجابية حيث ان الراي كاحتمال يمكن أن يبني حكما عقليا ولو جزئيا وبالتالي يعبر عن بعض الحقيقة من خلال المعطيات المتوفرة . وبذلك فالرأي رغم كونه احتمالا فيمكن أن يقوم بتنوير المعرفة والعقل معا خاصة في مجال العلم الذي يبقى مفتوحا دائما على قانون او نظرية احتمالية مقابل النظرية المتحقق منها حاليا ، ومن هنا يحيلنا على الواقع العلمي بذكر **كوبرنيك** كشخص متميز عن باقي الاشخاص وبالتالي يتميز بوون و سلطة (معرفية طبعا) كان هذا الاخير وحيدا في رأيه وكان هذا الرأي أكثر احتمالا إذ لا شيء مطلق وثابت
☆ بينما ينظر **الفرابيالى العلاقة بين الرأي والحقيقة** على أنها علاقة تناقض فيرى ان بادئ الراي هو ما يمثل المعرفة العامية القائمة على الانطباعات الحسية المباشرة وهذه المعرفة **هي السابقة** تتدرج في الصناعة من الخطابة الى الشعر والرواية واللغة والكتابة ، ثم باعتماد الصنائع العملية (الحرف) التي قد تستنبط الكثير من المعارف كالاشكال الهندسية والاعداد وأخلاط الالوان ... وتؤسس هذه المعرفة (الرأي) على المخاطبات الجدلية التي تبدو في آخر المطاف أنها غير كافية لحصول اليقين (الحقيقة) ذلك ان هذا الاخير انما يحصل بالطرق البرهانية النظرية (العقلية أما المشترك العام فهو بالطريقة الجدلية او بالخطابة والشعر ...
☆ وفي نفس السياق ولكن ولكن من وجهة نظر معاصرة نجد **غاستون باشلار** ينتقد بشكل جذري المعرفة الاولية والراي بشكل أخص ، حيث يرى ان الراي او بادئ

الرأي كما يعتبره عائقا لانتاج المعرفة العلمية ، فاليري يتعارض مع تماما مع العلم فهو يرى : **" أن الرأي من الناحية النظرية على خطأ ، والرأي تفكير سيئ ، بل ان الراي لا يفكر البتة ، فهو يترجم الحاجات الى معارف ، وبتعيين الأشياء حسب فائدتها يمتنع عن معرفتها "** وهكذا ينبغي هدم الرأي من اجل تاسيس الحقيقة على اساس الملاحظة والمساءلة اذ ان كل معرفة تعتبر جوابا عن سؤال ، وإن لم يكن ثمة سؤال فمن غير الممكن قيام أية معرف" **فلا شيء يحدث تلقائيا. ، لا شيء يعطي بل كل شيء يبنى "**

المحور الثاني :

معايير الحقيقة

إن المعرفة إن كانت بناء فعلى أي أساس تنبني ؟ بمعنى ما معيار صدقها ؟ أي ما هي المعايير التي ينبغي اعتمادها من أجل اعتبار معرفة ما حقيقية ؟

يرى **ديكارت** أن المعيار الأساس هو المنهج ، اذ انه في نظره كل من تبع المنهج يمتلك الحقيقة لأن المنهج هو تقنية الحقيقة التي يمكن أن نستعملها الجميع بأمان وثقة ، وقد بين ديكارت في منهجه أربع خطوات :

الخطوة الاولى : لا أصدق شيء على أنه حق ما لم يتبين انه كذلك **بالبداهة** وهذه القاعدة في الواقع تتأسس على البداهة التي تقول بوجود أفكار فطرية سابقة على التجربة يتم التوصل إليها عن طريق الحدس وليس البرهان ، وهي معرفة مباشرة غير أنه في نظر ديكارت ليست مشاركة وجدانية بين الذات والموضوع كما هو الشأن عند **برجسون** أو غيره من الصوفية . وإنما هو الحدس عبارة عن انوار عقلية تفيض عن عقل منتبه غير غائم (الله)

الخطوة الثانية : (قاعدة التحليل) أن أقسم كل مشكلة إلى فروع ومشاكل وقضايا جزئية

الخطوة الثالثة : (قاعدة التركيب) ترتيب القضايا من البسيط الى الاقل بساطة الى المركب او المعقد

الخطوة الرابعة : مراجعة المشاكل وإحصائها

يرى ديكارت أن هذا المنهج هو معيار الحقيقة الذي يمكن ان يؤدي الى وحدة الحقيقة التي تعكس في الآن ذاته وحدة العقل البشري باعتباره يتضمن افكارا فطرية سابقة على التجربة وبالتالي فالأفكار التي تمثل الحقيقة من جهة اخرى تتميز بالوضوح والتميز . من هنا نخلص مع ديكارت از معيار الحقيقة ينبني على اساس منهج ينبغي ان يتبع ومن جهة اخرى على ان الحقيقة واضحة متمايزة (البداهة)

بالرغم من الأهمية التي يمكن ان تعطى لديكارت في مقالته حول المنهج فإن الايجابية لهذه المقالة تكمن في المنطق الاساسي للفكر العقلاني الذي سددحح٩تبناه كل من وسبينوزا وليبنتز بالرغم من الانتقادات التي يوجهها هذا الاخير الى ديكارت فيما يتعلق بأشكال قيمة الحقيقة ومعيارها ، في الوضوح والتمايز التي يتكلم عنهما ديكارت يقول ليبنتز يحتاجان الى نوع من الوضوح بل ينبغي تحديدهما من خلال مؤشرات الوضوح والتمايز ، وأهم هذه المؤشرات " **الا نقبل اي شيء ما لم يكن مبرهنا بشكل سليم** " وسلامة البرهنة يراها في نوع الجدل الذي ينبغي أن يكون قائما بين التجربة والقانون . (المادة والصورة) كما يسميها . ويرى ان الصورة (القياس الفكري المفضي الى القانون) ليس من الضروري أن تكون مطلقة كما في القياس الكلاسيكي ، وإنما يمكن الأخذ بكل صورة (فكرية) منتجة بفضل ما تتوفر عليه من عدة ، وهذا هو حال الصور الاجرائية في الحساب والجبر وكذا صور كناش الحسابات او صور المحاضر القضائية ، وقد نكتفي - يقول ليبنتز - احيانا بدرجة معينة من الاحتمال . اذن ان معيار الحقيقة هو قيامها على أساس البرهنة السليمة والتي تأخذ بمنطق درجة الإحتمال حيث لا شيء مطلق ونهائي

بينما نجد **كانط يبحث** في مسالة المعيار الكوني للحقيقة ويتسائل عن امكانية وجود هذا المعيار ومدى يقينيته وكونيته . وهو الذي يحوله الى سؤال مباشر : **ما هي الحقيقة ؟**

وعلى هذا الأساس يميز بين الجانب المادي / الموضوعي ، بالجانب الذاتي / الصوري المعرفي ويثبت على أساس هذا التمييز أنه من غير الممكن وجود معيار كوني مادي للحقيقة لأنه يرفض إلا بين الموضوعات المادية كيفما كانت لأن مثل هذا المعيار لا يعني اي شيء ، أي اختلاق معيار يتجاوز كل الاختلافات بين الموضوعات المادية . وبالمقابل يمكن أن نحصل على معيار بشكل يسير يتعلق بالصورة والكونية . لان الحقيقة الصورية (العقلية) تكمن في مطابقة المعرفة لذاتها بغض النظر عن الموضوعات والاختلافات بينها . وهذا يعني ان المعايير الصورية

الكونية التي تعبر عن هذه المطابقة بين المعرفة ذاتها ، أي القوانين الكونية للفهم والعقل .

ومن وجهة نظر الوضعية المنطقية الجديدة أو الفلسفة التحليلية يرى **فيتجنشتاين** أن معيار الحقيقة هو التحقق مما تعلمناه من الآخرين تجريبيا باعتماد الشك والتساؤل حول مضامين المعرفة .

وعملية التحقق هذه ينبغي أن تبقى معيارا دائما لبحث الحقيقة بشكل مستمر وذلك بمقارنة الأفكار والمعرفة بالوقائع والتجارب

المحور الثالث :
الحقيقة بوصفها قيمة

ان قيمة الحقيقة لا تتحدد في ضوء ما تقدمه من صدق وصحة ، بل اساسها فيما تكشفه من اخطاء و اوهام . لماذا إذن نرغب في الحقيقة إذا كانت محملة بالحقيقة ؟ إننا نرغب في الحقيقة لانها اختيار ، إذ من الممكن ان يختار الانسان الخطأ او الوهم والكذب على ازه حقيقة لأنه يرغب في اشياء اخرى غير الحقيقة كالسلطة مثلا او اللذة يتخلى عن النظر الى العقل بما يمثله من علامات تدل على الكرامة وسمو الانسان بل ان العقل ذاته يمكن ان ينتج أوهاما وظن انها حقيقة . وبذلك يتكلم **نتشه** عن علاقة الوهم بالحقيقة ويرى ان قيمة الحقيقة بالنسبة للانسان كما رغب فيها وهي في حفظ بقائه ، وبذلك يتكلم عن الوهم عوض الحقيقة الذي يرى من إنتاج العقل فهو بذلك يرى ان اول استخدام للعقل بالنسبة للإنسان هو إدراكه حلة التطاحن والحرب الشاملة بانها ستؤدي الى انقراضه وبذلك فكر الى التنازل عن حقه الطبيعي هذا الحق هو ما يعتبره نتشه حالة حفظ البقاء . ومن أجل حصول هذه الحالة أنتج العقل أوهاما وليس حقيقة . يرى نيتشه أن الوهم في الواقع أقوى من الخطأ لأن هذا الأخير يمكن

التخلص منه عير اكتشافه وتصحيحه ، بينما يصعب اكتشاف الوهم والتخلص منه لانه ومضوع رغبة اكثر مما هو سوء استخدام للعقل والتجربة . وقد بين أن للوهم مصدرين اساسين :

☆ حاجة الانسان الى السلم والمسالمة وذلك من اجل حفظ بقائه وتجنب الحرب الدائمة والشاملة ، وقد تكلم **هوبز** عن ذلك من خلال تحديده للطبيعة الاولى للانسان " **فالانسان ذئب لا فيه الإنسان** " والثقافة في نظره جاءت لتحد في الإنسان نزعته العدوانية

إن الإنسان في نظر نيتشه لا يستخدم عقله في الغالب في قول الحقيقة والكشف عنها وانما للاخفاء والكذب وخصوصا عندما يشعر بحالة الخطر الذي يهدد حياته ، اذ ان قول الحقيقة يكون في بعض الأحيان قاتلا

☆ اما العامل الثاني فيتجلى في اللغة التي تعتبر في نظر نتشه اصلا للوهم لان اللغة ليس عقليا بل هو استعارة وتشبيه ، فليس في اللغة سوى صورا وخيالات واستعارات وتشبيهات ، ومن ثمة فاللغة تنقل الةاقع كما هو بل تنقل في الواقع اهواءنا الذاتية ورغباتنا وغرائزنا التي تم نسيانها . فما يسميه الناس حقائق مجسدة في اللغة ما هي الا اوهام تم نسيانها ، بل ما هي الا اسقاطات ذاتية ، ولكي يوضح نتشه ذلك اعتمد مثال الشجرة ، فلفظة الشجرة وهي كلمة مؤنثة لا علاقة لها بالموجود الواقعي لان الشجرة في الواقع لا تخضع للتانيث او التذكير وانما تم اسقاط حالاتنا الذاتية عليها .

لكن هناك فلسفات ترى ان قيمة الحقيقة على المستوى المعرفي تتجسد في الصائب كقيمة في ذاتها كما راينا سواء في الفلسفة (المثالية) او كما في فلسفة العلم (باشلار) بينما هناك فلسفات اخرى ترى ان قيمة الحقيقة تتجسد في الاخلاق العليا كقيمة في ذاتها (سقراط وكانط) ام ان قيمة الحقيقة ترتبط ارتباطا جدليا فيما تحققه من منفعة بغض النظر عن معياري الصدق والكذب او الصواب والخطا ؟

- الاطروحة البراجماتية (النفعية) التي تؤكد ان الحقيقة تتحدد قيمتها فيما تحققه من منفعة سواء على المستوى المعرفي او الاخلاقي العملي وفي هذا الصدد يقول **وليم جمس** " الصحيح [الصادق - الحقيقي] le vrai بكل بساطة في ما هو مفيد لفكرتا " والصائب " في ما هو مفيد لسلوكنا "
- **وير برجسون** ان الحقيقة تتجلى فيما تحققه من منفعة لان الحقيقة لا تقوم غلى المطلق والنهائي ، خصوصا ان الواقع الذي تبحث فيه الحقيقة متغير ، وانما هي معايير للاستشراف المستقبلي . غير ان الحقيقة بالرغم من نفعيتها تبقى مرتبطة بالنزعة الاخلاقية . وهكذا يركب برجسون بين الاطروحتين السابقتين

بعد ان ينتقد ، فهو يرى ان فكرة المكابقة غير ممكنة والحقائق النهائية المطلقة مستحيلة ، لاننا ن جد في عالم متغير سواء تعلق الامر بالذات العارفة كجزء من هذا العالم ، لان الانسان يتضمن نفسا او شعورا هو دائم التضخم ككرة ثلج كلما ازداد في الحياة كلما اتسعت لديه دائرة الوعي او الشعور . ونفس الشيء ينطبق على العالم انه دائم التحول لهذا تتعذر فكرة المطابقة ، ذلك ان الحقيقة في نظره استشراف مستقبلي اي ثوق الى ما ستكون عليه الحقيقة مستقبلا .

المجزوءة الثالثة : السياسة

الباب الاول : الدولة

المحور الاول : مشروعية الدولة و غايتها

تقديم وتاطير :

تجدر الاشارة اولا الى ان المجزوءة (السياسة) تندرج ضمن الفلسفة السياسية والاخلاقية والسياسة ترتبط بوجود جماعة بشرية تنتظم في اطار دولة تمارس سلطتها على المجتمع وهذا تحديدها الحصري او كما يرى **ماكس فيبر " السياسة في بعدها الحقيقي والحصري هي قيادة لتجمع سياسي سمي الدولة "** وهكذا يسقط ما هو شائع من ان السياسة هي تدبير كل شيء

والسياسة آلية من آليات الدولة في تحقيق سلطتها على الافراد ، ومم ثمة فالسياسة فضاء للممارسة الجماعية الانسانية اذ لا معنى للسياسة بالنسبة لفرد منعزل . وهكذا فالسياسة هي ادارة التجمع السياسي (الدولة) انطلاق آليات تتجسد في قواعد او قوانين واجهزة ومؤسسات وايديولوجيا ... من اجل تحقيق الهيمنة والنظام .

والسؤال المبدئي هنا هو : على اي اساس تتاسس السياسة ؟ ومن اين تستمد مشروعيتها ؟ هل تتاسس على الاخلاق من خلال رسم غايات خيرة وصالحة تحقق الفضيلة بتحقيق العدل والحق ، ام تقوم على المنفعة والواقعية بهدف امتلاك السلطة (كهيمنة او نظام) والمحافظة عليها ولو تطلب ذلك ممارسة العنف والقوة ؟

هل تستمد السياسة مشروعيتها من مصدر الاهي حيث يتم الحكم باسم الحق الالهي ؟ وهذا ما دافعت عنه الكنيسة وبعض الفقهاء القائلين بالحاكمية لله ؟ ام انها تستمد هذه المشروعية من مصدر طبيعي فطري على اعتبار ان الانسان حيوان سياسي بالطبع كما يرة **ارسطو** ؟ ام اخيرا انها تستمد مشروعيتها من مصدر تعاقدي ؟

اي ان السياسة شان دنيوي اكتسبه الناس في التاريخ بمحض ارادتهم واختياراتهم التي يعبرون عنها من خلال دستور دنيوي قابل للتطوير والاغناء ؟
هكذا نلاحظ ان للسياسة بعدا تاريخيا انسانيا وبالتالي تصبح المعرفة التريخية للسياسة شرط لمعرفة اساسها ونظامها واهدافها ، ومن هذا المنطلق تتقاطع مجزوءة السياسة بمجزوءة الوضع البشري من جهة البعد الفردي والجماعي والتاريخي للسياسة كممارسة انسانية .
ما دمنا اشرنا في بداية هذا التقديم بان السياسة كمفهوم يندرج في اطار الفلسفة السياسية والاخلاقية ، فهذا يحيلنا في السياسة على مفاهيم الظلم والجور في مقابل العدل والحق . وهكذا فهل السياسة تاخذ بمفهوم العدل او الحق مجرد مطلب في عالم اصبحت فيه السلطة غاية وليس وسيلة ؟ وما الذي يجعل من الطغيان وبالتالي العنف المصاحب له مشروعا من اجل السيادة ؟ وما الذي يجعل ضحاياه يرون ان ما يقوم به الطاغية ظلما ؟ الا يمكن ان تكون النظرة الذاتية قاتلة في السياسة حين تبرر ان ما اراه حقا قد يراه غيري ظلما والعكس ؟ هل ممارة السلطة هي تجريد الناس من تفردهم عبر قمعهم واخضاعهم لنظام واحد ؟ ومن اين يستمد الطاغية مبرر استبداده ، ومن استمد الضحية مبرر مقاومتها ؟ امام هذا الاشكال كيف يمكن جعل السلطة وسيلة لتحقيق ما ينفع الناس ، لا ما يضرهم او ابادتهم كما وقع ويقع الان في العديد من بقاع العالم ؟ اليس الحديث دوما عن الحق والعدالة والمشروعية دليل على استحالة تحققها ؟ اذن ما المطلوب ؟

<u>المحور الاول</u> : مشروعية الدولة وغايتها

<u>اشكال المحور</u> : يتعلق الامر هنا بمشكلتين مركزيتين : **المشروعية والغاية** . من اين تستمد الدولة مبرر وجودها كظاهرة اجتماعية عامة تتجسد في هياة تمارس سلطة على الغير ضمن سياق تاريخي وبقواعد محددة هي نفسها تطرح مشكلة مشروعيتها ؟
لا وجود لدولة بدون هدف تسعى اليه وتبرر استمرار وجودها بتحقيقه وهي تؤدي وظيفتها بناء عليه ، وهنا تتعالق المشروعية بالغاية ، مرورا بوظيفة الدولة وبالتالي تتحددالغاية بحسب طبيعة الاصل (ديني، طبيعي، تعاقدي)
اذن ما هدف الدولة ؟ وعلى اي اساس تتجدد غايات الدولة كافق ممكن ؟ هل في امتلاك السلطة لذاتها ام كوسيلة لتحقيق وضع ممكن ما حسب التموقع الطبقي او الفكري او العشائري (مصلحة خاصة ، او طبقية او سعبوية او فكرية ...) بافتراض ان الدولة علاقة (تنظيم) والسبسة آلية تحقق هذه العلاقة والسلطة آلية السياسة في تجسدها في اجهزة العنف (الجيش، الشرطة، الحكومة، السجون...) والهيمنة الايديولوجية (المدرسة، الاعلام، الاحزاب، الجمعيات المدنية ....)

<u>مقاربة نص اسبينوزا (ص*129*/ المنار)</u>

يمكن ان نستخلص السؤال التالي : ما هي الغاية القصوى من تاسيس الدولة ؟ كما يمكن ان نبني السؤال المتضمن : كيف نجعل من الحرية وليس التخويف غاية الدولة ؟
بحسب مرجع النص **" رسالة في اللاهوت والسياسة "** وبحسب سياقه التاريخي (القرن 18) يدافع عن ان غاية الدولة هي تاسيس للعقل والحرية ، حرية التفكير والتعبير ، ضد تسلط الكنيسة كسلطة دينية ، ومن ثمة لتحقيق الرهان يجب فصل الدين عن الدولة ، لتصبح الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة .
اذن من هنا يمكن بناء أطروحة النص كفكرة مركزية : أن الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة ، هذه الحرية القائمة على اساس العقل الذي بموجبه يتنازل الافراد عن حقهم الطبيعي لصالح جماعة او فرد يحقق الوحدة وبالتالي يحترم الدولة عند قيامها وعند تمثيلها للعقل والخير. كما يمكن تقسيم النص إلى ثلاث وحدات :

☆ **غاية الدولة :** ليس غاية الدولة الاستبداد بل الحرية القائمة على العقل . اي فتح المجال أمام العقل لتحقيق الامن والاستقرار ضدا على اللاعقل الذي يتجسد في الإرهاب والتخويف (**حيث يرى اسبينوزا أن التخويف يتجلى في تخويف الناس من قيل الكنيسة من نار جهنم)** بل والتشييئ والحيوانية والظلم والحقد
☆ **شروط قيام الدولة :** ويتمثل هذا الشرط في تنازل الافراد عن حقوقهم الطبيعية (القائمة على الشهوة المتمثلة في ان يفعل الفرد ما يشاء بالقوة او الخديعة ...) لصالح سلطة اي جماعة او فرد يستطيع ان يحقق الوحدة بدل الانسانية القائمة على الشهوة وهذا راجع الى ان هناك ضرر للدولة في ان تترك للأفراد مطلق الحرية الطبيعية (لا العقلية) في الاعتقاد والعمل وإلا استحال وجود وقيام الدولة .
☆ **احترام وجود الدولة :** يعتبر سبينوزا ان الولاء للدولة المدنية هو ارفع صور اقوى لأنها تجسيد للعقل وللخير ولو زالت الدولة لما بقي خير ويجنب الأفراد الاقتتال الى درجة الفناء (كما اعتقد **هويز**)لكن هذا الولاء لا يحول الفرد الى ملكية الدولة بالمعنى التشييئي . ذلك أن من مقتضيات العقل عدم المس بجوهر الدولة ما دامت تجسد حرية الفرد في علاقته مع الآخرين

<u>مناقشة عامة :</u>

نحن أمام موقف سياسي فلسفي وأخلاقي (ما دمنا بصدد الغاية الخيرية للدولة) تؤسسه خلفية طرح بديل لانهيار السلطة الكنسية ، هذا الموقف لا يمكن استبعاده بشكل مطلق عن فلسفة **" وحدة الوجود " عند اسبينوزا** الذي يعتبر الوجود جوهرا واحدا وعلة لنفسه ولا يدين في وجوده الا لذاته ، انه نظام عقلي ، وطبقا لهذا المبدأ تتأسس السياسة والأخلاق ما دام الإنسان جزء من الوجود او من قانون الطبيعة وبالتالي تكون الفضيلة هي العمل على تطابق او توافق مع قوانين طبيعتها . الدولة تحمل معيار ذاتها مثلما الحقيقة هي معيار ذاتها ولا معيار لها خارج ذاتها ، يجب ان تكون الدولة عقلا لان الانسان عقل ، والتوافق معها ضرورة عقلية واخلاقية ، هكذا تحقق الدولة حقيقتها بتحقيق حقيقة الإنسان التي غيبتها الكنيسة بربط حقيقة الانسان بما هو الإنساني ، الأمر الذي جعلها تتعرف عليه وتهينه وتهدر كرامته من منطلق لا إنساني محكوم عليه بالخطيئة وخلاصة بيد غيره ، هنا تتحول الدولة إلى أداة للقهر والاستلاب . لكن يجب لفت النظر إلى أن اسبينوزا ينتقد قراءة رجال الدين للسياسة ولا ينتقد الدين في حد ذاته .
من جهة اخرى يمكن الاشارة الى الروح الانوارية كاطار مرجعي عام لفلسفة اسبينوزا التي تؤسس لقيم العقلانية والحرية من أجل بناء الدولة ، ليس كشعار ولكن كالتزام أخلاقي ومسؤولية ما دامت الدولة جزء من كينونة الذات والتي تعمل على تحريرها من الخوف باعتماد العقل ، وللتذكير فلسفة في الأصل هي تحرير الإنسان من الخوف (من الموت بالمرض وكل انواع الرهاب) اذ لا يمكن للفرد ان يكون حرا وهو مسكون بالخوف ، والخوف معاناة وعزلة في حين ان الدولة علاقة مع الغير .

☆ **<u>اطروحة هيجل :</u>**

نص هيجل : " يرى هيجل أن غاية الدولة ليست خارجية بل غاية باطنية ، في الدولة غاية في ذاتها تستمد مشروعيتها من ذاتها ، من حيث أنها تمثل روح وارادة الامة وقيمة سامية لكل الأفراد ، انها ارادة عامة لا تسعى لخدمة مصالح الأفراد الخاصة المرتبطة بحياتهم اليومية وحفظ أمنهم وحماية ممتلكاتهم بقدر ما تسعى الى نشر القيم الروحية والمبادئ العقلية السليمة "

يدافع هيجل على الاسرة والدولة كقوة موضوعية واجتماعية محكومة بالنظام العقلي ، ذلك أن الفكر عند هيجل لا يرد على الذات بقدر ما يرد ويغرق في الموضوعات الخارجية (العلاقة الجدلية الصراعية في وجود الغير ومعرفته) ثم انتقاد من يقول بان للدولة غاية خارجة عنها ويدافع عن كون الدولة غاية في ذاتها ، لأنها تجسيد لفكرة الأخلاقية الموضوعية من هذا المنطلق يرفض هيجل الدولة تعاقد اجتماعي .
ويعرف الدولة من خلال اربع عبارات مجردة :

- **الدولة هي الروح الموضوعي**

- **هي التحقق الفعلي للفكرة الاخلاقية الموضوعية**
- **هي تحقق الإرادة الجوهرية**
- **هي التحقق الفعلي للروح الأخلاقي**

وهكذا يرى **العروي** من خلال تركيبه لهذه العبارة ان الدولة عند هيجل هي " الفكرة الاخلاقية الموضوعية ، اذا تحققت ، انها الروح الاخلاقية بصفتها جوهرية تتجلى واضحة في ذاتها " وبالتالي الدولة هي التي يلتحم فيها الحق والأخلاق عبر مسيرة العقل الجدلية ، في الدولة هي التي تحقق الإرادة الحرة والكونية بوصفها فكرة اخلاقية

فحين يقول هيجل " **الدولة عقلانية على نحو مطلق** " فهذه هي غاية الدولة القصوى لأن العقل يجب ان يحكم الواقع الاجتماعي ، اي ضرورة تفعيل المجتمع من اجل تحقيق الوحدة ضرورة عقلية وليس التشتت الذي يؤسس الاستبداد والحروب الاهلية (كما كان الأمر في المانيا)

- **ان مصير الأفراد هو ان يحيوا حياة عامة وكونية**
- **واسمى واجب الأفراد هو ان يكونوا أعضاء في الدولة بمعنى ان الذي لا يجد موقعه في الدولة فهو كائن لا تاريخي " لا يكون للفرد عندئذ من وجود موضوعي وحقيقي واخلاقي إلا إذا كان عضوا في المجتمع**
- **الدولة تجسيد للتركيب الجدلي من الاسرة والمجتمع المدني (يقصد به الحياة المادية والاقتصاد اي كل ما يهم الخيرات والمصالح ، والنتيجة من هذا التركيب الجدلي هو تجاوز عيوب الاسرة والمجتمع المدني وتحقيق الحرية الموضوعية كقيمة عليا**
- **وهكذا فالدولة كيان مستقل عن إرادة الأفراد بحيث يهدف هيجل الى تحقيق المصلحة الكلية والقومية لكافة الأفراد " والدولة كمال نهائي للافراد " ان غاية النهائية للدولة لها حق اعلى واسمى من الفرد ، وواجب الفرد الأسمى هو ان يكون عضوا في المجتمع "**

ما يمكن أن يؤخذ على هيجل في تصوره الكونية الدولة هو إخضاع الفرد للدولة بهذا المطلق الكوني وحرمانه من حق النقد والاصلاح والفردانية بدعوى بان الفردية فوضى والخضوع للعقل الكلي كنظام . (**وقد يكون هذا النوع من الاستبداد) واما على المستوى النظري** ، كما ان موقف هيجل هذا في علاقة الفرد بالدولة وكأنه انقلاب على فلسفة الأنوار التي أعطت مكانة سامية للفرد في الدولة ، كما انه يرفض فكرة التعاقد عندما يطرح فكرة الاتحاد الخالص في الدولة كنمط كلي للحياة لانه في النهاية ضرورة عقلية واخلاقية ، هنا تاخذ الدولة مبرر تحققها كغاية في ذاتها

ولما يكون تنازل الفرد عن حقه الطبيعي لصالح ضرورة جوهرية كلية مطلقة وثابتة وهي غاية في ذاتها سيكون هذا إقصاء لحق التعبير وفق الاختلاف والسقوط في النمطية وإغلاق باب الممكن مادامت الغاية محددة سلفا كضرورة عقلية لا دخل للفرد فيها .

وفي نفس السياق نجد **كاسير** في كتابه " **أسطورة الدولة** " الذي أورده **العروي** في كتابه " **مفهوم الدولة** " حيث يرى كثير ان المسؤول عن إحياء أسطورة الدولة هو **ماكيافيلي** الذي احتضنه هيجل فكان فوزها انتصار للاسطورة على المنطق . يقول ماسير " **مع انهيار نظرية الحق الطبيعي زال آخر حاجز في وجه ماكيافيلي** " ويعقب العروي شارحا : هذه هي خلاصة المؤلف الذي يرى ان الابتعاد عن كانط في الفلسفة بكاملها . فكل من يتفاعل عن وجدان الفرد يعطي للدولة أكثر ما تستحق ويبني حولها سياجا من الاساطير لا يمت الى العقل بصلة .

ان هذا الموقف ينتقد بشدة محاولة فصل الدولة عن الفرد و تشييد نظرية الدولة خارج الاخلاق ، ذلك ان الدولة هي من انتاج الأفراد الأحرار لتبقى دوما في خدمتهم وليس العكس .

ان اصل الدولة ومبرر وجودها وكذا الغاية منها هو اشكال يظل مطروحا ، لكن الإشكال الأعمق هو هل المشكلة في الدولة اي في ذاتها كفكرة ام في وظيفتها ؟ اي شكل وجود الدولة في مرحلة تاريخية معينة .

المحور الثاني :
طبيعة السلطة السياسية

اشكال المحور :

هناك تعدد في أنماط السلطة السياسية ، وهذه الأنماط هي ما يحدد شكل وجود الدولة ، من خلال إرادتها مؤسساتها وأجهزتها وهو ما يبرر وجود الدولة كمؤسسات مطالبة بالقيام بوظائفها (باختلاف الزمان والمكان) السؤال هنا هو : كيف تمارس الدولة سلطتها السياسية ؟ وعن اية دولة نتحدث ؟ بمعنى آخر كيف يتحدد دور الدولة في ممارستها للسلطة مبدأ وتنظيما وغاية ؟

اطروحة مونتسكيو

يرى مونتسكيو ان طبيعة السلطة السياسية طبيعة ديمقراطية تقون على الحق والقانون لا على العنف والاكراه . ولتحقيق هذا الغرض وجب الفصل بين هذه السلط : التشريعية والتنفيذية والقضائية وتوزيعها على هيئات منفصلة ومتساوية تتمتع بالاستقلال والحياد ، وعدم تجميعها في هيئة واحدة حتى لا تسيئ استعمالها ، وتستبد بالمحكومين استبدادا ينتهي بانتهاك حقوقهم والقضاء على حياتهم ، لذلك يؤكد منتيسكيو على ضرورة افصل بين السلط مع احترام مبدأ التوازن والتعاون بينها ، لضمان نوع من النزاهة والحرية وادديمقراطية .

اطروحة التوسير

يرى ان الدولة تمارس سلطتها اعتمادا على نوعين من الاجهزة : جهاز قمعي واحد ومتحد يتمثل في الحكومة والارادة والجيش والقضاء والشرطة والسجن ... يمارس عنفا ماديا فيزيائيا على الافراد ، واجهزة ايديولوجية متعددة ومخالفة تتمثل في الدين والأسرة والمدرسة والاعلام ، تمارس على الافراد عنفا رمزيا بشكل مستمر ومنتظم بحكم علاقتها المباشرة بهم ، فطبيعة السلطة السياسية حسب التوسير ترتبط بالعنف والقمع والهيمنة سواء كانت هذه الهيمنة مادية متجلية او رمزية متخفية

اطروحة فوكو :

ينتقد فوكو التصورات التي تحصر السلطة في مؤسسات وأجهزة الدولة المادية والايديولوجية ، ذلك ان السلطة غير قابلة للاختزال في يد جهاز أو طبقة او

فرد معين ، بقدر ما هي منتشرة وحاضرة في كل مكان ، وتمارس من طرف الجميع بوعي او بغير وعي يمارسها رجل السياسة والاب والطبيب... فالدولة لا تستطيع القيام بوظائفها اعتمادا على ذاتها وقدرتها الخاصة بل هي في حاجة لخدمات الاسرة والمدرسة والشارع والإعلام والتقاليد والاعراف ومختلف أشكال الانتاج الاخرى .

أطروحة ماكيافيلي : يقترح ماكيافيلي نموذج للسلطة موجه مباشرة للحاكم في افق تحقيق وحدة ايطاليا التي مزقتها حرب الامارات والمماليك ، ومن تم يقدم حلا يؤسس للدولة الحديثة القادرة على **تحقيق الوحدة والاستقرار بكل الأساليب المتاحة** اعتمادا على واقعية نفعية تجعل من مصلحة البلاد تبرر الجمع بين ما لا يجمع في الأحوال السياسية المستقرة .

من خلال النص (الفصل الثامن عشر تحت عنوان **كيف يحافظ الامراء على وعدهم ؟)** حيث يحيل النص على مجموعة من الافكار التي تؤسس أطروحته :

- ليس الحاكم من يحيي الاستقامة ، بل الحاكم من يؤثر على عقول الناس بالمكر والخداع

- على الحاكم لن ينهج في حكمه كريقة القاقون او طريقة القوة ، شريطة الجمع بين مكر الثعلب وقوة الاسد
- ما دام جميع الناس اشرار !!فعلى الحاكم ان يكون في حل من عهودهم .
- واخيرا على الحاكم ان يخفي صفة المكر والخداع بحجة ان الناس غلى استعداد لقبول ضرورة الحاضر وبالتالي سهولة خداعهم

اذا ربطنا النص بملابسات عصره وما يراهن عليه سنجد ميكيافيلي مناصر لكاكم مستبد وبالتالي فطبيعة السلطة السياسية قائمة على :

- ان أساس الدولة هو القوة والحيلة وقد تبدو الخلفية مشروعة في سياقها التاريخي
- ان غاية السياسة هي تحقيق المصلحة وبالتالي الفصل بين السياسة والأخلاق ، وهنا تكمن صعوبة الحكم على الحل الذي اقترحه ماكيافيلي للخروج من أزمة الصراع والتشاحن بين الامارات ...لانه اراد ان يعالج واقعا حقيقيا بحل واقعي لا وجود له في الأخلاق والعواطف ومن هنا :
- ● طبيعة السلطة السياسية هي الواقعية التي تقوم على السياسة العملية التي لا تعبأ بالاعتبارات الاخلاقية .
- ● نحن هنا أمام سياسة متشددة صارمة وتبرر حصول الهدف بأية وسيلة وبالتالي عدم التحرج في القيام بأعمال مشينة كالغدر والنفاق بحجة أن ضعف الدولة من أسباب القضاء عليها .

لكن هل يمكن القضاء على عنف الدولة ؟ اذا كان العنف ملازمة للوجود البشري لكن ليس هذا العنف ما نعنيه هنا بل اننا نعني العنف المؤسسي ، ومع ذلك هل نستطيع أن ندين العنف ؟ نعم وهنا ندين الدولة الاستبدادية لانها قائمة في وجودها على اللاشرعية ، أما دولة الحق والقانون فلا تمارس العنف على مواطنيها والا وقعت في التناقض ، لان الضرورة العقلية تقول : لا يمكن تأسيس الحق على العنف بسبب تعارضهما عقلا واخلاقا (ونقصد بالعنف المنهجي التدميري) ولكن حين تضطر دولة الحق الى الدفاع عن قيمها (العدالة ، المساواة) فان لجوئها إلى ممارسة القوة (الزجر والعقاب من خلال قوات الأمن وقوات حفظ السلام) أمر جائز ومقبول ما دام تحقيق السلم الشامل امر خيالي ودولة الحق التام والمطلق لا توجد إلا في التصور العقلي ، مما يدل على ان أصل العنف في الدولة الاستبدادية هو شعور الناس بالحرمان من الحرية وغياب المساواة

المجزوءة الثالثة : العنف

مقدمة:

العنف هو استعمال مفرط للقوة مما يجعله خارج القانون ولا يقيم الشخص كقيمة . وعلى هذا الأساس بالعنف فعل مدمر بشكل همجي يجعل الإنسان يرجع الى مرحلة الحيوانية ما دام الهدف المتوخى منه هو إخضاع الآخر ضد رغبته وموافقته . ان العنف بهذا المعنى يرتبط بالوضع البشري البشر يوجدون في وضع يدفعهم باستمرار الى استعمال العنف اما لان الانسان عدواني و شرير بطبعه كما يدعي مجموعة من الفلاسفة أمثال **هوبز ماكيافيلي وفرويد** واما لان الحضارة الإنسانية منذ نشاتها اعتبرت الحرب والعدوانية الأشكال التي يحافظ بها البشر عن وجودهم البيولوجي ودليلهم في ذلك وضعية الحروب في المرحلة المعاصرة التي أصبحت مدمرة وهمجية بكل المقاييس . وعلى هذا الاساس اصبح التفكير في مسالة العنف اساسية . من نتساءل : ما هي الاشكال المختلفة التي يمكن أن يتخذها العنف ؟ وما المسارات التي قطعها طوال التاريخ البشري؟ ما هي الآليات والوساءل للحد من استشراء العنف ؟ وما علاقة العنف بالمشروعية التي تمثلها الدولة عند ممارستها له وما دور الفلسفة في المساهمة في القضاء على العنف ؟

<u>المحور الاول</u> : **اشكال العنف**

<u>مقدمة</u> : لا يتخذ العنف شكلا واحدا ، فهو متعدد المظاهر ، اذ يمكن ان يكون عنفا جسديا او نفسيا او معنويا او رمزيا ... متعلقا بفرد او جماعة أو مجموعة بشرية مما يجعله يتلون بتلون الأدوات المستعملة والأهداف المتوخاة منه . فالعالم المعاصر تطور بشكل مذهل أدواته التقنية فزادت هذه الاخيرة من حدة وطبيعة وقوة الصراعات ، مما جعل العنف لا يغير فقط كبيعته ولكن كميته واشكال التستر التي يخفي وراءها الأنماط المتعددة التي يتخذها . لهذا نتساءل : ما هي طبيعة العنف ؟ وما هي أشكاله ؟ وما هي التمظهرات التي يتخذها؟

يرى **كونراد** العالم البيولوجي الذي تمصص في السلوك الحيواني والذي بدم نظريته الشهيرة حول السلوك العنيف اذ يرى ان الجانب الاكتسابي اهم واشد فعالية خاصة في تصرف الأفراد والجماعات الانسانية ، في حين ان العنف الحيواني مرتبط بهدف سلالي يخدم استمرار الفرد والنوع . والإنسان وحده الكائن الذي يستخدم العنف لغاية تدمير ذاته او نوعه اي اخيه الانسان .فالانسان المعاصر مؤسس العنف وجعله المضمون الأخير لثقافته . والسؤال الذي يوجه ابحاث هذا العالم هو: **" هل للإنسان ردود فعل فطرية تقوم بعملية الكبح لكل سلوك عدواني من المحافظة على النوع** ؟ تكمن أهمية هذا السؤال في البحث عن الدوافع التي تدفع الإنسان الى ارتكاب الجرائم وخاصة جرائم القتل ومحاربة الانسان اخيه الانسان والرغبة في القضاء عليه . والجواب الذي يبديه **لورانس** هو ان العنف يمكن ان يتخذ عدة اشكال ، لكن الشكل الاقصى للعنف هو القتل . واذا قمنا بمقارنة الانسان والحيوان وخاصة السمك الذي اشتغل عليه لورانز نلاحظ ان سمكتين متصارعتين من طنس واحد لا تتصارعا إلا بسبب آلية فيزيولوجية في السلوك .بحيث يكون الهدف من هذا السلوك هو الحفاظ على النوع . وهذا يعني ان الصراع هو صراع بيولوجي مسجل في جينات الحيوانات وبالتالي فان العنف الذي تمارسه ليس الهدف من وراءه القتل وانما تطور النوع والاستمرار البيولوجي . اذا نقلنا هذه الخطاطة الى الصراع الانساني فان الامر يختلف تماما ، لان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يهذف بفعل العنف الذي يمارس على جنسه هو قتل اخيه الانسان اي ابادته . والقتل هو الشكل المتطرف من أشكال العنف

مما سبق يرفض لورانز بعض التفسيرات الفلسفية التي ترى أن ممارسة العنف تجد أصلها في العقل والإحساس بالمسؤولية ، وهي بهذا تجيب عن السؤال لماذا تتصرف كائنات تتميز بالعقل بطريقة شديدة البعد عن العقل ، لكن لورانز يرفض هذا التفسير معتبرا ان هناك عوامل ترتبط بقوة خارجية تجعل من البشر قادرين على تجاهل وصايا العقل الفردي وتجعلهم متمردين على تجاربهم الحياتية وعلى ما تعلمهم الثقافة والحضارة ، في التفسير الذي يجب تقديمه هو وجود دوافع الغريزة والانفعال .

لكن أبرز أشكال العنف وأقواها وأكثرها دفعا للتساؤل هو العنف الذي يمارس عن طريق الحرب .

يلاحظ **كلوزفيتش** المنظر للحرب ان هذه الاخيرة هي اساسا ممارسة القوة ضد القوة لان غايتها هي ارغام الخصم على الخضوع والاستسلام .الشكل الأول للحرب هو القتال الفردي الذي يعتمد على الصراع الجسدي حيث يدخل رجلين في صراع جسماني يهدف كل واحد من فعله الى اخضاع الاخر الى ارادته . ومن هذا الشكل الاول للحرب يمكن ان نتصور الأشكال المختلفة الحروب والأدوات غير محددة وغير مقننة لممارسة الحرب مادام الهدف هو الاخضاع والدفع بالخصم الى الاستسلام . لهذا فالحرب لا تعرف حدودا لفعلها وكل الحيل والمكايد مباحة تستعمل بأشكال للعنف لأجل الدفع بالخصم بالاعتراف بانهزامه وعدم قدرته على المواجهة . صحيح أن الحروب المعاصرة اتخذت أشكالا جديدة بفعل التحضر الذي عرفه الانسان ، حيث اصبحت حقوق الإنسان تؤخذ بعين النظر في الحروب كما لو

ان الحرب وبالتالي ممارسة العنف اصبحتا ذا طابع إنساني ، لكن هذا الأمر لا يغير من شيء في شكل وهدف الحرب اللذان هما الصراع وإخضاع الخصم . ان الحرب إذن أقوى شكل من أشكال العنف.

المحور الثاني : العنف في التاريخ

مقدمة :

يبين تاريخ البشرية ان العنف كان دائما حاضرا في مساره متخذا عدة اشكال والوان لكونه من آلياتها المحركة لمسارها . فالبشر يدخلون في تنافس حاد في ما بينهم يؤدي في غالب الاحيان الى الاقتتال والتدمير من اجل امتلاك الخيرات والسيطرة والهيمنة . هذا ما يجعل ان اىعنف في التاريخ عنصر اساسي ومحدد للمسار الذي تسير فيه البشرية . فبرزت تاويلات مختلفة لظاهرة العنف في التاريخ ، اما كظاهرة طبيعية مرتبطة بغريزة الانسان العدوانية او من اشكال الصراع المجتمعي الذي هدف الى ان يخقق يوما ما مجتمعا خاليا من كل اشكال العنف . فالسؤال هو كيف يتولد العنف في التاريخ ؟
يعتبر التفسير الماركسي لظاهرة العنف تفسيرا اساسيا لكونه لا يربط ممارسة العنف في التاريخ بجوانب غريزية او فطرية في اىانسان ، وانما بالصراع المجتمعي الذي هو صراع انساني حول امتلاك الخيرات والثروات . لهذا تعطي اىنظرية الماركسية اهمية قسوى للتفسير الاقتصادي لظاهرة العنف . يلاحظ **انجلز** ان العنف يلعب دورا اساسيا في التاريخ من حيث ارتياطه الوثيق بالتطور الاقتصادي . فالتطور الاقتصادي والاجتماعي يغير من العنف ومن طبيعته . والدليل الذي يقدمه انجلز اعتمادا على النظرية الماركسية هو ان التحولات الاقتصادية هو العامل الحاسم في تطور البشرية . ذلك انه عندما انتقلت المجتمعات الانسانية من مجتمعات بدائية الى مجامعات طبقية بدات ظاهرة الطبقات تبرز فيها ، وسيؤدي هذا التحول الى تصاعد العنف بسبب الصراع الجديد حول الخيرات والرغبة في امالاك ادوات الانتاج الاي يعمل الخواص على امالاكها . وعليه سنكون امام حالتين اما زوال التضاد فيما يعد في التاريخ بين العنف والاقتصاد حيث تصبح سيرورة المجتمع عادية يكون هناك امتلاك لادوات الانتاج بشكل جماعي مما يجعل التاريخ يتطور تبعا لتطور الاقاصاد ذ، اما ان يقع التضاد بين العنف السياسي والتطور الاقتصادي فيزداد العنف وينمو اذ يتخذ شكل استغلال للانسان من طرف اخيه الانسان . لكن الموقف التفاؤلي لانجلز وصديقه ماركس تؤكد ان سيرورة التاريخ المرتبطة بالتكور الاقتصادي والمجتمعي تدفع بعجلة التاريخ الى الامام جاعلة العنف يتوارى ويتراجع . لان التطور الاقتصادي يفتح الباب باستمرار امام التغير والتحول لايجاد عالم يتراجع فيه العنف (الاستغلال) الى الوراء . فهناك تفاؤل في القضاء يوم ما عن العنف عندما تتمكن البشرية من الجمع بين تطورها الاقتصادي وعنفها السياسي . فالبشرية ستقضي على العنف عندما تحقق مجتمعا تكون فيه ملكية ووسائل الانتاج للجميع مما يجعل ان الاستغلال المؤدي الى الصراع والعنف ينتهي الى الابد .
اما فرويد مؤسس التحليل النفسي فيرى ان العنف هي الاداة التي يوظفها التاس لتسوية خلافاتهم ونزاعاتهم وهذا الامر نجده لذى الحيوانات التي ينتمي اليها الانسان . ذلك ان الهدف من ممارسة العنف هو اجبار الطرف الاخر على التخلي عن طلبه ويمكن ان يذهب هذا الاجبار الى حد ابادة العدو نهائيا اي قتله . يميز فرويد بين طريقتين في ممارسة العنف : الاولى تتخذ من الجسد وقوته العضلية الاداة لممارسة العنف ، والثانية مرتبطة بالطبيعة الانسانية العقلية والفكرية التي اضافت الى القواه الجسدية بعدا آخر هو استخدام الادوات وتوظيف هذه الادوات في ارقى اشكالها وهي الاسلحة . من هنا بدأ الحديث عن التفوق العقلي كنتيجة للتفوق في استعمال الادوات . وعليه يصبح العنف هو القوة على السيطرة من لدن من يملك اكبر القوة التي يعززها العقل اي الادوات . لكن تاريخ البشرية عرف مسارا يعمل على تقنين استعمال العنف وهو ما يتمثل في ظهور الحق . لكن ما هو الحق ؟ ان الحق بالنسبة

لفرويد هي القوة الناتجة عن اتحاد قوى ضعيفة ارادت السيطرة على القوة المافوقة وذلك على المبدا القائل : **الاتحاد قوة** ان هذا الشكل الجديد من الاتحاد لا يعني القضاء على العنف بل انه الشكل الجديد الذي اتخذه العنف وهو عنف الجماعة ضد عنف الفرد الواحد .

المحور الثالث : العنف والمشروعية

مقدمة :

نظرا لطبيعة العنف المدمرة ، فإن الحديث عن مشروعية العنف تطرح صعوبات. لهذا في الفلسفة لا يمكن إلا أن تكون دائما ضد العنف والأشكال المختلفة التي يتخذها . ففي بعض الأحيان تقدم تبريرات تشرع لممارسة العنف نظرا لضرورة الحفاظ على المجتمع وقواعده الأخلاقية وأنظمته المؤسساتية . لكن رغم التطور الذي عرفته الإنسانية والاشكال المختلفة للتحضر الا ان العنف لم تنخفض حدته بل تلون بالحضارة المعاصرة واتخذ أشكالا متعددة . إذ لم يعد الأعنف جسديا فقط في أشكال الاضطهاد والعنصرية ونقص التغذية والابادة الجماعية وابادة المزروعات والتهديدات الديبلوماسية والمناورات العسكرية والاستعمالات المختلفة لوسائل التواصل كل هذا يعتبر عنفا . فهل يتجه العنف الى الزوال بفعل تطور الحضارة الانسانية ؟ كيف نحدد اليوم معنى العنف ؟ كيف للفلسفة أن تحد من ممارسته ؟

بالنسبة لكانط لا يجب مواجهة العنف بالعنف ، اذ لابد من وجود قانون ينظم العلاقات بين الحاكم والمحكومين وبالتالي استبعاد **كل قانون يشرع لخرق القانون** ، لهذا يعارض كانط معارضة تامة كل تمرد او عصيان يهدف الى تغيير أسس الحكم عن طريق القوة . والدليل على ذلك هو ان العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مؤسسة على عقد مجسد في دستور يحدد طريقة الحكم وكيفية ممارسته ، مما يجعل إنه ليس من حق الشعب أن يشرع في كل وقت لكيفية تطبيق ذلك الدستور . لأن هذا سيؤدي إما الى تعارض حق الشعب بحق الحاكم وهذا يعني الفوضى واما الى تعارض حق الحاكم بحق الشعب وهذا يعني العصيان . يجب الالتزام بالعقد الذي تم وضعه والذي يسمح بالقضاء على العنف اذ لا يجوز مواجهة السلطة الشرعية بالعنف .

لكن مواجهة العنف هي القضية الاساسية بالنسبة للفلسفة ، إذ على الفلسفة ان تعمل دائما على مواجهة العنف ورفض جميع الأشكال التي يختبئ وراءها . وعليه فمهمة الفلسفة لا تقتصر فقط على رفض العنف بشكل مطلق والادعاء انها ضد العنف . بل ان تذهب الى الحدود القصوى للعنف الذي يمكن أن يستعمل بشكل غير مباشر . لمواجهة العنف هو العقل وتماسك الخطاب . يتبنى هذا الموقف الفيلسوف الفرنسي **ايرك فايل** ، يرى ان الحقيقة ليست هي مشكلة الفلسفة بل ان العنف هو مشكلتها واساس وجودها . والمقصود بالعنف هو اللجوء الى القوة من اجل اخضاع فرد ما ضد ارادته ومن هنا تعارضه مع الحق والقانون .فالعنف هو نقطة الانطلاق والهدف الانساني . ان الفيلسوف يريد ان يختفي العنف من العالم .. فعلى الفيلسوف ان يتجه صوب العنف ويواجهه ويقاومه ، فالفلسفة ليست لها قيمة معرفية بل قيمة يعمل على مواجهة العنف بواسطة العقل والخطاب . انطولوجية وجودية ، ذلك ان التفلسف ليس ان نذهب بارواحنا نحو الحقيقة ، بل نجعل من الفلسفة خطاب فرد واقعي يهدف الى في لحظة معينة الى فهم وضعيته من جهة ويدرك وفهمه من طرف الاخر لهذه الوضعية من جهة اخرى . فقيمة الفلسفة تكمن في انتاج خطاب عقلاني متماسك .

الحق والعدالة

مقدمة :

عندما نتابع اصول مفهوم الحق من الناحية اللغوية نجده في اللغة العربية يعني اليقين والاستقامة والثبات ، وفي اللغة الفرنسية le droit الذي يرجع اصله الى اللاة اللاتينية ، فهو يعني ما هو مستقيم وغير معوج . وعليه فان الحق يعني الاستقامة والحكم اليقيني .اما عن الاهمية والمكانة التي اصبح يحتلها في القكر الفلسفي الحديث والمعاصر فهي جاءت نتيجة ارتباطه بالممارسة العملية والسياسة الفعلية . حيث اصبح لفظ الحق كمفهوم فلسفي يعني المعيار والقاعدة القانونية والاخلاقية التي تقابل ما هو امر واقعي فعلي لا يرتفع . ذلك ان مفهوم الحق كقيمة اخلاقية ترمي الى تاسيس علاقات فيما بين الافراد تتسم بالعقلانية والتوازن في الحكم والمساواة في الحقوق والواجبات لنحقيق مجتمع سؤاسؤ منظم ، ما دامت ضرورة الحياة الاجتماعية ، جسب **كانط** هي التي تفرض وجود حكم عادل ومنصف يطبق على الجميع . لذلك يجب ان نقف عند طبيعة الشروط التي تجعل الحق يصبح بالفعل حقا ، قادرا على ان يضمن فعليا لكل واحد القدرة على استعمال حقوقه الذاتية وفي نفس الوقت ان يلزمه بالقيام بواجبات مشروعة ومقبولة من طرف الجميع

لكن الحق رغم كابعه الاخلاقي والقوة الالزامية التي يستمدها من ضرورته الاجتماعية ، لا يمكن ان يصبح ممارسة فعلية الا عندما توجد قوانين تجسده وتعبر عنه ، لان الحق يتكلم القانون والقانون يتكلم الحق . وفي هذا الاطار سيتم النظر الى العدالة باعتبارها تجسيدا للحق وتحقيقا له . فلا وجود للحق خارج عدالة قوانين الدولة ، والعدالة بدورها لا تصبح قوة تحمي الحياة الاجتماعية الا شريطة تقويتها ومساندتها من الدولة باعتبارها المؤسسة القانونية المجسدة للقوى الاجتماعية . لكن العدالة لكي تكون ممارسة حقيقية للحق فهي تتطلب تحقيق مبدا المساواة ، وهو ما يعني اخضاع الجميع للقانون ، واعتبارهم سواسية لا يمكن اقامة اية تراتبية بينهم من جهة وتحقيق مبدا الانصاف من جهة اخرى وهو ما يعني منح لكلفرد ما يستحقه بغض النظر عن منطوق القانون .

فعلى ماذا يتاسس الحق ؟ هل هو كبيعي ام وضعي ؟ وهل يتساوى الناس امام القانون ؟ كيف يمكن ان نؤسس عدالة تمنح لكل فرد حقه وتحفظ له بامكانية الاستفادة من الحقوق الاساسية ؟

المحور الاول :

ان القوة الالزامية التي يتمتع بها الحق لا يعني بحال من الاحوال الخضوع الى الامر الواقع . فاذا كان الحق يهدف التصحيح وتقويم ممارسات وتعديل سلوكات البشر ، فسيكون من التناقض تاسيس الحق على ما هو قائم في الطبيعة اي تلك الحقوق التي يعتقد البشر انهم امتلكوها بصفة طبيعية منذ ولادتهم . ان الواقع لا يبرر اللجوء الى فرض حق معين . اهتم الفلاسفة بشكل اساسي بالفعل الانساني الطبيعي الذي يقتضي صيانة الحياة واستعمال كل الوسائل المتاحة للدفاع عن هذه الحياة ، لهذا لا يتعلق الامر بالنسبة اليهم بالبحث في الطبيعة عن نمودج او صورة للحق وانما كيف ان الناس ، في حالة الطبيعة اصبحوا مطبرين على تاسيس علاقات قانونية تخرجهم من حالة العنف واللاسلم الى حالة التوافق والسلم الاجتماعيين ، وهو ما يعني تاسيس حق يتخذ من الحق الوضعي المؤسس على التولفق الانساني ماهته واساسه . فما هو الحق الطبيعي ؟ وما الذي يجعل الانسان يؤسس حقا وضعيا يحافظ به على حقوقه الطبيعية ؟ وما هي اهمية الحق الوضعي ؟

ينطلق **هوبز** من التصور العام الذي يحكم فلاسفة الانوار وهو افتراضهم لوجود حالة سابقة على الحالة المدنية والتي هي حالة الطبيعة . فالبنسبة لهوبز ما يميز حالة الطبيعة هذه التي يسميه ب**" حق الطبيعة "** هو انها **" الحرب الكل ضد الكل "** . ان حالة الطبيعة لا يحكمها القانون ولا الاخلاق ، لهذا يعمل كل الانسان بما اوتي من قوة للدفاع عن حقوقه الطبيعية وعلى راسها حريته . فحالة الطبيعة هذه تتميز اذن بحق طبيعي وهو ان يستعمل كل واحد قوته الخاصة ليحافظ على حياته ، لكن حياة الطبيعة هاته لم تدم ، اذ دخل الانسان الى الحالة المدنية التي تتميز بطغيان **" قانون الطبيعة "** الذي يجد اصله في ظهور العقل الانساني ، فكان من تتائج هذا الظهور ضرورة التنازل عن الحرية الطبيعية المطلقة لمصلحة التعايش السلمي بين جميع الافراد . ان اكتشاف مبدا العقل يمنع بمقتضاها كل واحد من افراد المجتمع من فعل كل ما من شانه ان يقضي على حياته او حياة الاخرين . والدليل الذي قدمه هوبز هو انه لا احد اذا بقي في حالة الطبيعة بيمكن ان يضمن لنفسه البقاء . وعليه فبما ان الانسان يهدف الى الانتقال الى وضع اكفيل بضمان السلم فكل فرد مطالب بتنازل عن حقه المطلق والسماح بتاسيس حق للجميع تضمنه الدولة التي يسميها هوبز **" التنين "** . فليست الطبيعة اذن هي التي تؤسس الكق وانما العقل هو الذي يقوم بتعديل وتصحيح ما هو في الطبيعة . وهكذا فان شرط امكان الحصةل على السلم انما هو التنازل عن الحق الطبيعي ، اي اقامة عقد قائم على تحويل الحقوق الى شخص يصبح من حقه التمتع بها بمفرده .لان هذا الامر لا ينتج عنه تغير في التوازن العام للقوى فحسب ولكن توفير الشرط اللازم الذي يمكن ان تنشا الدولة بمقتضاه عندما يتم تحويل الحقوق الفردية اي الحقوق الطبيعية من اكثر عدد ممكن من الافراد الى كائن اصطناعي واحد هو **التنين** .

يتبنى **جون جاك روسو** نفس الموقف من فرضية وجود حالة الطبيعة التي كان فيها الانسان يتمتع بكل حقوقه الطبيعية وعلى راسها الحرية التي كانت تتجسد في تمكن الانسان من التصرف تبعا لما تمليه عليه تصرفاته الطبيعية واهواءه . لكن حالة الطبيعة بالنسبة لروسو لم تكن حرب الكل ضد الكل انما حالة مساواة وعدالة . ولهءا فان القول بالحق الطبيعي القائم على مقومات جسدية لا يمكن قبوله حسب روسو ، لان الحق سيكون بالفعل قائما عندما تتوقف القوة وتتحول الى شركات وواجبات والتزامات خاصة ، انها الارادة التي تعني بالمصالح المستركة للمواطنين ، ما دفع روسو الى تبني هذا الموقف هو ان تغيرا وقع وادى بالحالة الطبيعية الى الانتهاء ونشاة حالة جديدة هي حالة اللامساواة وبالتالي اللاحرية . اذ فقد الانسان بهذا التحول حريته وبراءته الاولى . واصبح السؤال هو كيف يمكن استعادة الحالة المفقودة التي ذهبت الى غير رجعة ، الحل الذي يقترحه روسو - مثله مثل فلاسفة الانوار - هو

ان حالة الطبيعة يمكن استعادتها بشرط تمكن الانسان من وضع عقد اجتماعي يتمكن الانسان بموجبه من اقامة حالة اجتماعية جديدة تسمح له باستعادة حالة الطبيعة المفقودة اي استعادة حالة الحرية والمساواة . ويعني روسو بالعقد الاجتماعي مجموعة من القوانين التي يتم التوافق عليها باعتبارها قوانين عامة تسمح لجميع افراد المجتمع بان يعيشوا في مساواة وعدالة حقيقيتين .

المحور الثاني : العدالة باعتبارها حقا

مقدمة : **ان أساس وقوة الحق هي القوانين التي تجسده وتعبر عنه** ، لكون الحق يعبر عن وجود.قانون يتحدث باسمه ، والقانون بدوره يعمل على إبراز الحق ، في هذا السياق تصبح العدالة باعتبارها تجسيدا للحق وتحقيق له الإطار الذي يعطي للحق وجودا فعليا يمكن الناس من العيش في دولة الحق والعدالة . ذلك أنه لا وجود للحق خارج عدالة قوانين الدولة ، فما ترمي هذه الاخيرة هو ان تكون دوما عادلة لا تنتهك القوانين أمام مواطنيها . وعلى هذا الأساسا في العدالة لا يمكن أن تكون إلزامية الا من المؤسسة القانونية - التي هي الدولة - لحماية الحياة الإجتماعية . وتستمد هذه الحماية شرعيتها من القواعد القانونية في دلالتها الوضعية والطبيعية التي تتجسد وظيفتها في الاهتمام بالعمل الإنساني . ومن الأهداف الأساسية التي ترمي إلى تحقيقها العدالة هي المساواة في التعامل مع الجميع بشكل متساو ، بغض النظر عن الاختلافات الموجودة عند البشر و التمايزات الواقعة في جميع مجالات الحياة ، لكن العدالة بالاضافة الى وجهها الفعلي والواقعي المرتبط بتحقيق الحق ، فإن الفرد والمجتمع لا يكفان عبر المؤسسات التشريعية والسياسية عن التعبير عن رغبتهما في تحقيق أكبر قدر من الحقوق والعدالة في المجتمع ، وهو ما يضفي على المفهومين معا طابعا نسبيا وتطورها .فهل العدالة واقع اجتماعي ملموس ام أنها مجرد يوت بيا وامل؟ وهل يتساوى الناس أمام القانون ؟

إقامة العدالة وتحقيق الحق يلاحظ **اسبينوزا في كتابه " رسالة في اللاهوت والسياسة " أن** الهدف الاخير والاسمى للعدالة هو تحقيق المساواة بين الناس اي انصافهم ، وهو ما يعني اقرار العدل والوقوف امام الظلم . وعليه فالمكلفون بهذا العمل النبيل عليهم ان يحافظوا على حق كل واحد بدون ان يحسدوا الغني او يحتقروا الفقير . وعلى هذا الاساس فانه لاقرار الحق والوقوف امام الظلم ، وقيام المكلفين بواجبهم القانوني باحسن وجه لا يتم الا في اطار دولة ديموقراطية تهدف الى تمكين الناس من التخلص من الشهوة العمياء واللجوء الى العقل للعيش في وئام وسلام . ان الدولة الديمقراطية هي دولة العقل التي تسير وفقا لنظام العقل ومبادئه ، وهو ما يمكنها ان تعيش وفقا للقانون المدني اي تلك القوانين التي تم وضعها والتي بموجبها يتمكن كا فرد من العيش وفقا للقوانين التي اتفق عليها . وعلى هذا الاساس يصبح القانون المدني هو ما يسمح لكل فرد في ان يمارس حريته للمحافظة على وضعه كما حددتها وتضمنها له مراسيم السلطة العليا اي الدولة . ومن هنا بالنسبة لسبينوزا لا يمكن ان نتصور انتهاكا للقوانين الا في اطار مجتمع منظم اي بين الافراد حيث ينتهك كل واحد حق الاخر ، اما الدولة الضامنة لحقوق الناس والمسؤولة على اقامة العدل بينهم فهي لا يمكن ان ينتهك القوانين او ان تكون ظالمة ، لكونها لا يمكن ان تنتهك حق المواطنين . لهذا لا يمكن ان نتصور الا انتهاكا واحدا للقوانين هو الانتهاك الذي يقع بين الافراد الذي يحرم عليهم القانون الا يضر احدهم الاخر .

نخلص مع اسبينوزا الى ان الدولة هي الضامنة لممارسة الحق في اطار اقامة عدالة تتاسس على القانون المدني ، وبالتالي فان انتهاك الحقوق لا يتم الا من طرف الأفراد . وهذا ما يجعل ان مسالة اقامة العدل مسالة ضرورية على اساس ان تستند الى المساواة وعدم تحيز المكلفين تطبيقه
ما يعطي لمسالة علاقة الحق بالعدالة كل قوتها الفلسفية هو أن الفلاسفة لم يفتوا يفكرون في كيفية تقريب الحق والعدالة من الحياة الاجتماعية للناس . وفي هذا الإطار يجب الوقوف عند الفيلسوف الفرنسي **آلان** الذي يدافع عن ضرورة العدالة على الحق وإلا انهارت القيم الاجتماعية الاخلاقية والانسانية التي تعطي للمجتمع الإنساني قوته وطابعه الخاص . لبيان ذلك يرفض آلان الأطروحة التي تقول ان اللامساواة هي من طبيعة الاشياء . وهو ما يعني في نظر الكاتب تبرير الغش والظلم والتحايل والكذب ... وعليه فإن الحق سيكون مع الشخص الأكثر نباهة والاكثر شطارة . يترتب عن هذا ان دالة وفق هذا المنظور ، هي قدرة الفرد على الكسب دون ان يخسر شيئا . هذه الاطروحة تضرب عرض الحائط تماما مبدا الحق الذي هو مبدأ أخلاقي وقانوني المؤسس للعدالة . ذلك أنه إذا تساءلنا عن ما هو الحق ؟ فان الجواب على ذلك حسب آلان هو أن الحق هو المساواة أي ذلك الفعل الذي نعامل به الناس بشكل متساو في جميع مجالات الحياة ، بغض النظر عن اختلافهم في السن او الجنس او غيرهما ... والمثال الذي يبرز ذلك في نظر ألان هو الطفل الذي يجهل قيمة الأشياء ولا يتعامل الا مع رغباته الآنية ، هذا الطفل لن يكون مكافئا مع مشتر نبيه إلا في الحالة التي يعرض فيها الباعة لكل الناس ، نفس السلع بثمن موحد ، اما خلاف هذا فإن الأمر سيكون احتيالا وعدم احترام القانون وعدم إقامة المساواة . وعلى هذا الأساس فالحق هو المساواة ، والعدالة هي القوانين التي يتساوى أمامها كل الناس

<u>المحور الثالث</u> :

العدالة بين المساواة والإنصاف

<u>مقدمة</u> :

اذا كانت العدالة هي استعداد كل فرد للقيام بأفعال للحفاظ على وحدة المجتمع وتماسك المواطنين لإقامة دولة الحق ، فإن العدالة عند تطبيقها قد تلحقها أخطاء ناتجة عن عموميتها . لذلك فان الإنصاف وحده يصلح قوانين العدالة ويجعلها تستقيم . بشكل عام يمكن ان نقول ان العدالة تقوم على مبدأين هما : **مبدأ المساواة** معناه ان الجميع يخضع للقانون ، **ومبدأ الإنصاف** ومعناه أن يمنح لكل فرد ما يستحقه بغض النظر عن منطوق القانون . وعليه فإن ما يجعل مسألة الإنصاف مسألة أساسية هو الإنسان غير قادر على ان يتطابق كليا مع مفهوم الحق ، وهنا تصبح العدالة فكرة أو لنقل قيمة إنها فكرة يجب تحقيقها في أفق غير محدد . كيف تصبح فكرة الإنصاف أساسية لتحقيق العدالة وإقرار الحق ؟
يعتبر **أرسطو** من الفلاسفة الأوائل الذين انشغلوا بقيمة العدالة كفضيلة في كتابه **" الأخلاق إلى نيقوماخوس"** ما دفت بأرسطو إلى الاهتمام بمسالة الانصاف هو السؤال التالي : **من هو الفاضل : هل هو العادل أو المنصف** ؟ جواب أرسطو أنه لا يمكن ان نميز بينهم تمييزا نهائيا لكونهما متطابقان . فالعادل هو نفسه منصف . لكن مع ذلك هناك فارق بينهما وهو ان المنصف بالنسبة لأرسطو اهم من العادل . وذلك راجع إلى علاقة المنصف بالقانون . فالمشرع عندما يضع القوانين لا يأخذ بعين الاعتبار الا الحالات العامة ويهمل الألوان المتعددة من الحالات الخاصة من الأفعال ، مما يترتب عنه أن القوانين

لا تكون دائما مطابقة لواقع الحال ، أي الأفعال التي من الصعب أن نجد لها سندا قانونيا يمكن الحكم عليها انطلاقا منه بشكل صريح . فمن المستحيل إعطاء تشريع لكل الحالات ، هذا ما يجعل ان العدالة في عموميتها هي عدالة تستند إلى قوانين خاطئة . وما دام الامر كذلك فان المنصف هو اهم من العادل ، لأنه يأخذ بعين الاعتبار الحالات الخاصة عاملا على مطابقة القوانين بالحالات التي لا يوجد بصددها قانون مطابق لوضعيتها . لهذا يقول ارسطو **ان المنصف افضل من العادل لكونه يصحح القانون ويعمل على تجاوز عدم كفايته بسبب عمومية خطابه .**

سيتم الاهتمام بمسألة الإنصاف في الفكر السياسي المعاصر من خلال التحليل الذي قدمه **جون راولز** ٨في كتابه **" نظرية العدالة " .** تكمن نظرية محاولة راولز في نقده لعموم العدالة بمعناه النفعي البراجماتي ، وتأسيسها على مبدأ الإنصاف . بالنسبة لراولز يجب اعتبار مبدأ الإنصاف عبارة عن فرضية أكثر منها واقعا يمكن الانطلاق منه . هذه الفرضية تعتبر ان جميع الناس في الأصل ومنذ البداية متساوون لا فرق بين شخص وآخر من حيث طرق العيش والامتيازات الاجتماعية ، ويسميها راولز بحالة المساواة الطبيعية على شاكلة ما كان يطلقه فلاسفة النظرية التقليدية على العقد الاجتماعي . فعندما ننطلق من فرضية وجود حالة المساواة كحالة اصلية فاننا نكون أمام حالتين او مبدئيا :

المبدأ الأول : يفرض المساواة في الحقوق والواجبات الأساسية بين الناس .

المبدأ الثاني يفرض اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية . فنحن أمام مبدأين متناقضين ، لكن هذا التناقض يظهر فقط على المستوى الظاهري للأشياء . فإذا تبنينا مسألة الإنصاف كفرضية اصلية فان الامر سيصبح هو كالتالي : ينبغي توزيع الامتيازات واقتسامها بطريقة تضمن التعاون الإرادي بين افراد المجتمع هو ما يسمح لهم لهم أن يؤسسوا مجتمعا عادلا . النتيجة التي يصل اليها راولز هي ان المواهب الطبيعية التي تخلقها الصدف والظروف الاجتماعية بوصفها عوامل مساعدة في الحصول على الامتيازات السياسية والاجتماعية لا يعود لها اي دور يذكر ، ما دام ان أفراد المجتمع يقبلون كفرضية لاساس اجتماعهم فرضية الإنصاف

الخلاصة : يظهر إذن أنه رام أن العدالة والإنصاف متطابقتان إلا ان الانصاف افضل باعتباره الشرط الأساسي لتصحيح ما يلحق العدالة من نقص . لكن اهمية الانصاف تكمن في كونها القاعدة التي تسمح لجميع أفراد المجتمع من الاستفادة بالتساوي من نفس الحقوق الاساسية بعيدا عن الحظ واختلاف المواهب والظروف الاجتماعية المناسبة .

مجزوءة : الاخلاق

تقديم :

تتعلق هذه المجزوءة بالاخلاق اي بدراية اليلوك الاخلاقي للانسان **قواعد وقيم وغايات سلوك الافراد والتي تمثل ما هو خير** فما هي هذه الغاية التي يسعى اليها الناس في حياتهم العملية او يجب ان يسعوا اليها باعتبارها تمثل ماهو خير وما يضفي معنى وقيمة لحياتهم : هل هي السعادة ، الواجب ام الحرية ؟
اذا كانت السعادة تفترض السعي الى تحقيق اللذة والمتعة والارتياح ... فان القيام بالواجب يفترض معارضتها معاناة العذاب والالم ... لذلك يبدو احيانا ان ما يوفر السعادة للافراد يتناسب عكسيا مع مطلب الفضيلة اي مع مطلب الواجب : لكن الا يفضي السلوك وفق الواجب وبدوره الى السعادة ؟ فما علاقة السعادة بالواجب ؟ هل القيام بالواطب يفترض استبعاد السعادة ام ان البحث عن السعادة هو اول واجب وشرط لتحقيق الواجبات الاخرى ؟

مفهوم الواجب

تمهيد :

يندرج مفهوم الواجب ضمن اطار الاهتمام الفلسفي بالاخلاق ، اي بقواعد وقيم وغايات سلوك الافراد بما يمثل خيرا بالنسبة لهم ، بما يجعل من سلوكهم سلوكا اخلاقيا فعلا : فهل الواجب هو ما يمثل هذه الغاية ؟ في اوضاع كثيرة يتساءل الانسان ماذا يجب عليه ان يفعل وماذا لا يجب ، مثلا فانا انساءل هل يجب علي مثلا وانا شاب جالس على مقعد في الحافلة ان اخلي مقعدي لرجل مسن واقف او ايتمر في الجلوس ؟ ان الوجوب القيام بهذا العمل فهو الخير ، وتساءلت الفلسفة والفلاسفة ما الواجب ؟ هل يمثل اكراها ام حرية ؟ واذا كان الواجب يفترض الوعي الاخلاقي فما طبيعة هذا الوعي ؟ وما علاقة الواجب بالمجتمع ؟ ما هي وجهات النظر التي توزعت على اساس هذه الاشكالات ؟

1) المحور الاول : الواجب و الاكراه

يشكل الواجب قيمة وقاعدة وغاية نهائية لسلوك الانسان وهو ما يضفي طابعا اخلاقيا عليه ، فان يسلك الانسان اخلاقيا معناه ان يعمل وفق مبدأ الواجب ، لكن ما الواجب وما اساسه ومصدره ؟ كيف يحضر في وعي الانسان او شعوره : هل الواجب هو الفعل الذي نكون مكرهين على فعله ومن الضروري القيام به ، ام هو ذلك الفعل الذي يشعر الانسان انه من اختياره ومن اللازم ان يقوم به اي عل الواجب اكراه ام حرية ؟ انه اشكال يتاطر ضمن الاهتمام الفلسفي بالاخلاق وبالضبط ضمن مفهوم الواجب فما هي اهم التصورات الفلسفية الواردة في هذا المجال ؟

يحيل مفهوم الواجب الى الفعل الذي يامر الانسان بفعله ، والاكراه الى هو مفروض وضروري ، والحرية الى القدرة على الاخايار ، ومن تم نتساءل من جديد هل يقوم الفرد بالواجب اي يما يامر يفعله لانه فعل مفروض عليه ومن الض وري ان يفعله ام لانه اختار واراد القيام به ؟ ما وجهات النظر التي توزعت على هذا الاشكال ؟

ان الواجب اكراه اجتماعي خارجي بالنسبة للفرد انها الاطروحة الاساسية للتاويل او التحليل السوسيولوجي : فالمجتمع بصفة عامة هو الذي يحدد السلوك الاخلاقي للافراد ما هو واجب وخير وما ليس كذلك . وهي قيم تختلف من مجتمع لاخر . فمعاييرنا وقيمنا وواجباتنا الاخلاقية الفردية ما هي الا صدى وتعبير عن المعايير والقيم والواجبات الاجتماعية الخاصة بمجتمع ما يتلقاها الافراد عن طريق آليات اجتماعية مثل **التنشئة الاجتماعية** وهي الالية التي بموجب٤ها يكتسب الافراد ويستنبطون مقتضيات المجتمع الاخلاقية ويتميفون معها ، لدرجة انها تبدو ظاهريا نابعة منه ، في حين ان المجتمع هو الذي يكره الافراد على ذلك وهم لا يشعرون بهذا الاكراه الا عندما يحاولون الخروج عنها اي عن القواعد والواجبات الاخلاقية والاجتماعية . ففي المجتمعات القديمة والتقليدية يفرض على الافراد **السلوك وفق المعايير والقواعد والقيم الاخلاقية السائدة واحترام طابوهاتها les tabous** واي خروج عنها يؤدي بهم الى الاستبعاد من ٦١لمجتمع او الى القتل الواجب في عمقه اكراه يمارسه المجتمع على الافراد للحفاظخ على بقائه واستمراره

والواجب من وجهة نظر. فلسفية مغايرة هو الفعل الضروري الذي نقوم به لاننا مدفوعين اليه بحكم طبيعتنا اي بحكم حاجتنا الطبيعية بحكم رغباتنا وميؤلنا ، منافعنا ومصالحنا ... (اخلاق الطبيعة العاطفة المنفعة او المصلحة) اي ما نعتبره واجبا اخلاقيا ، خيرا وليس شرا ، هو ما نحتاجه اليه ، ما نرغب فيه ونحبه ، ولنا منفعة او مصلحة فيه .. فهل الواجب الواجب اي هل الفعل الاخلاقي حقيقة ، هو ما فعل ما يفرضه المجتع على الافراد وما تفرضه الطبيعة النفسية النغعية للانسان ؟ لاشك ان التحليل السابق للواجب بارجاعه الى اكراه خارجي ينتهي الى نفي حرية الفرد وارادته ومسؤولية والى نفي الواجب كقيمة اخلاقية كونية ، اليس الواجب حرية قدحرة على الاختيار ؟

ان الواجب الزام وحرية من وجهة نظر فلسفة كانط

ان كانط يميز بين :

☆ <u>صيغة الواجبات او الاوامر/ المشروطة</u> :

وهي تعبر عن افعال من الضروري القيام بها لانها وسائل لتحقيق غايات واهداف ، فهي ا وامر يمتثل لها الانسان ، ليس بالنظر الى ذاتها ، بل بالنظر الى نتائجها ، يجب ان اساعد الفقراء لافوز باصواتهم في الانتخابات ...

☆ **صيغة الةاجبات او الاوامر القطعية** (اللامشروطة) فهي واجبات لا تخضع الاي شرط، تستوجب ان نفعلها لانه يجب ان نفعلها ، انها مطلوبة لذاتها ، واجبات مطلقة ، صادرة عن عقب الا٦نسان ولا يخضع فيها للغرائز ، للرابات والمنافع ، ولا لاي سلطة اخرى اللهم لسلطة العقل العملي (فهو اذن فعل حر) الذي يشرع القوانين الاخلاقية التي يجب او يلزم ا٦لتصرف لبمقتضاها احتراما للقانون الاخلاقي ، للواجب، الذي يشرعه العقل للانسان للانسانية . ومن بين هذه القوانين :

تصرف كما لو انه يتعين على القاعدة التي تحكم سلوكك ان تنصب من طرف ارادتك كقانون كوني للطبيعة .

تصرف بطريقة تجعلك تعامل الانسانية في شخصك كما في الاشخاص الاخرين كغاية في ذاتها وليس كمجرد. وسيلة

ان هذا النوع من الواجب هو ما يشكل الفعل الاخلاقي الحقيقياي الفعل الذي نفعله ويجب ان نفعله اننا نشعر بالزاميته بوجوبه لكنه انتزام عقلي اخلاقي التزام يلزمنا به القانون الاخلاقي (وليس اننا مكرهين على فعله او لانه فعل ضروري) وهو التزام يفترض الحرية . والواجب فعل يفترض النية الحسنة او القصد الطيب او الارادة الطيبة ، نفعله لانه يجب ان نفعله ، ففي الواجب تبدو طبيعة الإنسان الحيوانية الحسية الخاضعة لطبيعته العاقلة

بذلك يعارض كانط التاويل السوسيولوجي للواجب الذي يفسر الواجب على اساس انه اولا إكراه يفرضه المجتمع على الفرد ، وليس فعلا يختاره ، وعلى هذا الاساس انه ثانيا أمر مرغوب فيه ايضا وفي الحالتين فهو اكراهي ضروري .. ولا شك ان هذا التأويل ينتهي الى نفي الواجب كقيمة كونية مثالية مطلوبة لذاتها كقيمة تندرج ضمن ما ينبغي ان يكون ، فهو يختزل الاخلاق الى الطبيعة ، ويؤسس ما ينبغي ان يكون على ما هو كائن ، ويجعل الإنسان كائنا تحكمه الضرورة ويحكمه الإكراه الاجتماعي .

وخلاصة فإن كانط يرى ان الواجب التزام واختيار لأنه يتأسس بإرادة ووعي على العقل العملي الأخلاقي ، فالإنسان ليس خاضعا سوى الخاص الذي يصوغه في شكل قوانين وضعية تنظم الجماعة وتحفظ استقرارها ، وهو تشريع تابع من ارادة حرة وواعية . وبتصوره هذا للواجب الاخلاقي يكون كانط قد احدث ثورة في مجال الأخلاق ، فبعد أن كان الفعل الأخلاقي يستمد مشروعيته من الخارج أصبح يستمدها من الداخل أي من إرادة الإنسان وضميره

أما **ديفيد هيوم فإنه يقسم** الواجبات الاخلاقية الى قسمين : **واجبات طبيعية اختيارية** ناتجة عن ميل غريزي نحو فعل الخير دون الرغبة في تحقيق غايات نفعية كحب الاطفال والعطف على المحتاجين ومساعدة المعوزين ...ثم **واجبات الزامية** نابعة من تشريعات المجتمع وقوانينه ، تكبح غرائز الانسان وتهذب ميولاته الذاتية فعلى الفرد أن يخضع لقوانين المجتمع الذي يعيش فيه عن طريق القيام بكل واجباته تجاه هذا المجتمع وإلا عمت الفوضى وسادت حالة اللانظام

أما **دوركايم** فانه يرى ان الواجب التزام تفرضه قوانين المجتمع وعاداته وقيمه ... وهو واجب جمعي لأنه يفرض نفسه على جميع أفراد المجتمع دون تمييز ومن خالفه يتعرض للعقاب . فكل واجب اخلاقي يكتسي طابع الالتزام لكنه في نفس الوقت يشكل استجابة لما هو مرغوب فيه . فنحن لا نقوم بفعل ما فقط لاننا مامورين بفعله ولكن نقوم به لاننا نرغب فيه ، فمن المستحيل لقيام بفعل ما ما لم نكن راغبين فيه . هكذا يكون دوركايم قد جعل من الواجب الأخلاقي فعلا الزاميا ومحط رغبة في آن واحد

<u>المحور الثاني</u> : **الوعي الأخلاقي**

ما طبيعة هذا الوعي ؟ إسكال نطرحه في سياق بناء مفهوم الواجب ودراسة الأخلاق فلسفيا ، فما هي المواقف التي توزعت على هذا الأساس الإشكالي ؟
يميز المعجم الفلسفي " للاند " بين الوعي بالمعنى السيكولوجي : ويعني القدرة على الإدراك المباشر لحالتنا وأفعالنا ، والوعي بالمعنى الأخلاقي : ويعني القدرة الداخلية التي تسمح للإنسان بالحكم على النوايا والأقوال والأفعال إستنادا على قواعد ومعايير محددة : الواجب/اللاواجب/ الخير/ الشر/ العدل/ الظلم/ الفضيلة/ الرذيلة . واضح الإرتباط بينهما ، فالاول شرط الثاني ، اذ لا يمكن الحكم على امر ما بكونه واجب اولا خير او شر دون ان نكون مدركين له او عارفين به . ان الوعي السيكولوجي يفتح لنا امكانيات الاختسار بين الافعال ، اما الوعي الاخلاقي فهو يمثل مجموع القواعد والمتطلبات التي نعتبرها مناسبة لتوجيه اختيارنا ، والتي على اساسها نحكم على نوايانا وافعالنا وعلى افعال الاخرين ، قواعد نشعر انها تبزمنا على البيام بفعل ما ، وعندما نقوم به او لا نقوم به نشعر بمشاعر اخلاقية معينة بالرضا او بالندم بالاسف بتانيب الضمير
يمكن أن نتساءل الآن ما طبيعة الوعي الأخلاقي والضمير الأخلاقي هذه القدرة التي تمكن الإنسان من الحكم على نوايا أفعال الآخرين حكما أخلاقيا خير شر / واجب ممنوع ، هذه المتطلبات التي توجه اختيارنا ؟ هل هو أمر فطري في الإنسان أم أنه نتيجة تعلم واكتساب وتنشئة اجتماعية ؟
<u>اطروحة ج ج روسو</u>
يرى **جون جاك روسو** ان الطبيعة الانسانية الخيرة هي مصدر الوعي الأخلاقي ، الذي يمنح الإنسان القدرة على تمييز الخير من الشر والفضيلة من الرذيلة ... فرغم كل افكارنا تأتينا من الخارج إلا أن الأحاسيس التي بها نقدر الأفكار هي احاسيس توجد بداخلنا كحب الذات والخوف من الألم ٧والموت والرغبة في العيش السعيد و بواسطة هذه الأحاسيس ندرك توافقنا أو عدم توافقنا مع مكونات الوجود المحيط بنا . يقول روسو : **يوجد في النفوس البشرية مبدأ فطري للعدالة والفضيلة "**
أن هناك وجهة نظر لا تتفق مع السابقة السوسيولوجية ، ترى الاحكام والقواعد الأخلاقية التي يصدرها الافراد ويتمسكون بها ليست فطرية ، بل صدى الأحكام والقيم الاخلاقية السائدة داخل المجتمع ، تلقاها الأفراد من المجتمع وبالاحرى فرضها المجتمع عليها بواسطة آليات اجتماعية مثل التنشئة الاجتماعية في وعينا وضميرنا ليس سوى انعكاس للضمير الجمعي . وهذا ما ذهب إليه **سيغموند فرويد** حيث يرى أن مصدر الواجب الأخلاقي هو الأنا الأعلى الذي يعتبر مكونا رئيسيا من مكونات الجهاز النفسي الى جانب الأنا والهو . فالواجب الأخلاقي من وجهة نظر التحليل النفسي نابع من الأنا الأعلى ، هذا الأخير الذي يتضمن مجموع القيم الدينية والاجتماعية والاخلاقية والقانونية التي يكتسبها الفرد من المحيط الثقافي والديني ... فالواجب الأخلاقي مكون رئيسي من مكونات النفس البشرية وليس مجموعة نظم وقواعد اخلاقية خارجية تفرض نفسها على الفرد بشكل مستقل ومتعال .
هل العقل هو أساس الوعي الأخلاقي ؟
يعتبر **إريك فايل** العقل هو أساس الوعي الأخلاقي فمتى انحاز الإنسان الى العقل يكون بذلك قد أسس الواجب الأخلاقي ، في اتخاذ موقف او الميل الى راي أو تبني فكرة وفق مبدأ عقلي ، هو في جوهره فعل أخلاقي . فالإنسان مدعو الى تغليب جوانبه العقلية على نزوعاته وأهوائه الغريزية وكذا إعطاء الأولوية للمصلحة العامة والكونية على حساب المصلحة الخاصة حتى يكون فعله فعلا أخلاقيا ، في علاقة العقل بالوعي الأخلاقي علاقة وجود وتضمن .

<u>المحور الثالث</u> : الواجب والمجتمع

ما علاقة الواجب بالمجتمع؟ يمثل هذا الاشكال احد الاشكاليات التي يطرحها التفكير الفلسفي في مفهوم الواجب خاصة وفي مجال الأخلاق عامة فما هي بعض وجهات النظر الفلسفية الواردة في هذا المجال ؟

<u>أطروحة إميل دوركايم</u>

_ يرى دوركايم أن المجتمع هو مصدر السلطة الأخلاقية التي تتحكم في أفعال الناس بمعنى ان ما يفرضه المجتمع على الأفراد وليس حكما او فعلا يختارونه وهو امر اجتماعي خاص وليس امرا كونيا ذلك ان المجتمع ومعطياته المختلفة (أنماط العمل أو السلوك والتفكير والشعور) ذلك ان معطيات المجتمع ليس من صنع الأفراد ، بل يولدون ويجدونها جاهزة ، وتتم تنشئتهم تنشئة اجتماعية على أساسها وتمارس اكراها عليهم ، وعليه فالضمير او الوعي الفردي ليس سوى صدى للضمير الجمعي ، فكل الخصائص الاجتماعية مرتبطة بهذا المجتمع فالواجب في الأصل أمر مستقل عن الفرد داخل مجتمعه ، وهو ما يمثل ما يفرضه علينا المجتمع ويعبر عن الوعي الجمعي وليس الوعي والاختيار الفردي ، وعادة ما لا يشعر الإنسان بضغط المجتمع عليه الا عندما يحاول الخروج عما يفرضه المجتمع كواجب ، وكاى في هذه الحالة فالمجتمع يتدخل لثنيه على ذلك ، عبر العقاب المادي او المعنوي او هما معا ، إذن عندما يتحدث ضميرنا او وعينا فما يتحدث عو الضمير الجمعي ، وعندما تفعل ما هو واجب أخلاقي او أحكم بأن هذا واجب ففي الحقيقة فانا اخضع للواجبات الاخلاقية الاجتماعية والتي تختلف من مجتمع لآخر ..

<u>اطروحة فريديريك انجلز</u> :

يرى انجلز انه لا وجود لواجب أخلاقي مطلق ونهائي يعلو على التاريخ ، في الواجبات الاخلاقية واجبات طبقية تسعى لتبرير هيمنة الطبقة المسيطرة والحفاظ على مصالحها وتأجيج مشاعر الطبقة المضطهدة للثورة ضد تلك السيطرة ، كما تتسم الواجبات الاخلاقية بخاصية اللحظية لانها تتغير وتختلف من لحظة تاريخية الى اخرى ، وتخضع لفكرة التقدم مثل سائر المعارف البشرية ، فما يعد اخلاقا الان قد لا تعد كذلك في زمن مغاير .

<u>اطروحة بركسون</u>

يرى **بريكسون** ان المجتمع يفرض على الانسان واجبات والتزامات وأوامر يحضر لها اداة وامتثالا بشكل آلي وتلقائي ، فهو الذي يرسم له منهج حياته وطريق سيرها . إلا أن التزامات الانسان وواجباته يجب ألا تنحصر في علاقته بمجتمعه وتنغلق عليه ، بل ان يجعل منها واجبات انسانية كونية ، فيحترم حياة الآخرين وحرياتهم ومعتقداتهم ...يقول بريكسون **" ان علينا ولا شك ، واجبات نحو الانسان من حيث هو إنسان وليست واجبات اجتماعية "**

مجزوءة الاخلاق

<u>المفهوم</u> : الحرية

<u>المحور الاول</u> : الحرية والحتمية

تقديم :

تمثال الحرية أحد المفاهيم التي تندرج في إطار التفكير الفلسفي في الاخلاق فهي تمثل إحدى الغايات والقيم الاخلاقية الخيرة في ذاتها والتي توجه سلوك الافراد كما تمثل شرطا أساسيا إمكانية الحديث عن قيم اخرى ، مثل الواجب والخير ..لكن ما الحرية ؟ وكيف تتحدد ؟ هل تدل على قدرة الإنسان على الاختيار والفعل بعيدا عن أي إكراه خارجي او داخلي بمعزل عن اي تأثير ، اية اسباب وشروط وقوانين او حتميات ، هل تدل على الارادة ، هل تعني التصرف خارج القانون ... ؟ ام هذا التصور عن الحرية تصور ميتافيزيقي اي بعيد عن الواقع ، نظرا لأن أفعال الانسان تظل محكومة بشروط بعوامل داخلية وخارجية وبالتالي فالحرية بالمعنى السابق تظل مجرد وهم ؟ يبدو إذن أن الحرية مفهوم يتحدد بما ليس إياه بالقانون بالحتمية بالضرورة والإكراهات ...

ما علاقة الحرية بالحتمية ؟ هل الحرية تتعارض مع الحتمية ؟ ام ان الوعي بالحتمية هو ما يمثل اساس الحرية ؟

الحرية هي القدرة على الاختيار ، ويمكن مقابلتها بالحتمية التي تعني الخضوع لعوامل او اسباب . فهل ما يحكم سلوك الانسان هو الاختيار ام اىعكس فالانسان يسلك وفق عوامل وشروط وضرورات . ما اوجه الخطابات الفلسفية التي تواجهت امام هذا الاشكال ؟

<u>اطروحة سبينوزا</u> :

يرى سبينوزا أنه لا وجود لحرية انسانية بعيدا عن الضرورة والحتمية ، بالحتمية هي خاصية كونية مميزة للوجود الإنساني فعلا وسلوكا ، وما اعتقاد الشخص انه حر في أفعاله واختياراته الا وهم ناشئ عن جهل ، هذا الأخير بالأسباب والعوامل الخارجية التي تسيره البيولوجية منها والاجتماعية والثقافية ... فالشخص ليس ذاتا حرة ، بل هو نتاج لضرورات وحتميات طبيعية وموضوعية تقيده وتحد من حريته ، مثله مثل باقي مكونات الوجود الطبيعية

والعلوم الانسانية منذ نشأتها (القرن 19) ان تثيت بين سلوك الإنسان واختياراته تخضع لشروط لاسباب سابقة تحددها وبالتالي فليس للإنسان قدرة على الفعل ولا على الاختيار : **في التحليل النفسي** يقول بوجود حتمية سيكولوجية ، بوجود دوافع أو قوة مجهولة **لاشعورية** تتحكم في السلوك الانساني : فنحن لا نعي مثلا لماذا نحب هذا ونكره الاخر ، لماذا نحلم هذة الحلم ، لماذا نبدع كلاما شعريا ، لماذا نقوم بهذه السلوكات المرضية العصابية أو تلك .. ففي كل سلوكياتنا نخضع لماضينا لتاريخنا الطفولي ، والخضوع للماضي يعني خضوعا المكبوتات النفسية من رابات واحداث وصدمات والخضوع للغريزي للعدوان الجنسي وهو أننا لا نختار سلوكياتنا نفعل ما نفعله ولا ندري الاسباب الحقيقية اي اللاشعورية لذلك والسوسيولوجيا تقول باننا نخضع محيطنا الاجتماعي فالمجتمع هو الذي يحدد سلوكنا كافراد ، فنحن لا تختار أفعالنا واساليبنا والشعور والتفكير كل ذلك يتلقاه الافراد من المجتمع يفرضه عليهم بواسطة التنشئة الاجتماعية

نستنتج بأنه يوجد خطاب ينفي حرية الانسان باسم الجبر او باسم الضرورة او باسم الحتمية وهو خطاب يؤدي الى القول بأن الإنسان كائن لا قيمة له كائن سلبي مفعول وليس بفاعل يخضع لحتميات خارجية وداخلية خطاب يؤدي الى الاستسلام إلى نفي مسؤوليته عن افعاله

اطروحة سارتر

يدافع سارتر على الحرية الإنسانية ويرى ان وجود الانسان هو وجود لذاته لان وجوده يسبق ماهيته ، فالانسان مشروع يوجد أولا ثم يصنع كينونته ماهيته بكل حرية ، فكل فرد يتمتع بحرية مطلقة ويتحمل مسؤولية اختياراته وحريته هاته لا تتحقق إلا بالانفتاح على الاخرين ، يقول سارتر : **اننا مقضي علينا ان نكون احرارا ، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يقاوم الجبر ويتحرر من اسر الطبيعة وقوانينها**

ان الةنسان خلال مساره التاريخي والمعرفي العلمي وقدرته العملية من صناعة وسائل ، أدوات ، آلات لاشباع رغباته والسيطرة على الطبيعة واستغلالها لصالحه . في الفلسفة الماركسية تعتبر ان التاريخ الانساني هو بمثابة تحرر من الكثير من الحتميات عن طريق الوعي والعمل والممارسة ...

اطروحة ابن رشد

يرى ابن رشد ان افعال الانسان تتأرجح بين الجبر والاختيار . حيث ميز بين عالمين : عالم الارادة الداخلية للانسان وعالم الظواهر والأسباب الخارجية في الطبيعة ، فالإنسان يتمتع بالحرية والقدرة والارادة من حيث هو ذات عاقلة مكلفة ، إلا أنه في الآن ذاته محكوم بقوانين الطبيعة ومحدود بقدرات البدن . يقول ابن رشد : **قد اعزم على السفر في يوم معين ولكن قد تطرا ظروف خارجية بدنية تعطل سفري مثل المرض أو طبيعية مثل المطر .**

المحور الثاني : الحرية والإرادة

هل الفعل الإنساني فعل إرادي ؟ أم أنه ملزم لصاحبه ؟

تحيل الحرية وفق الوجهة من النظر الى الارادة ، والارادة بدورها هي الحرية ، فأنا حر يعني انا اريد وانا اريد يعني انا حر ، انها القوة الداخلية التي يصدر عنها الفعل الإنساني والتي تجعل الانسان سيد افعاله ، وهذه القوة مستقلة عن غيرها وأحد الأدلة على استقلاليتها هو شعور الانسان ذاته بأنه فاعل هذا الفعل او ذاك ، بانه هو من يختار هذا الفعل وأنه ليس ناتجا عن حاجات وميول ورغبات أو غيرها

أطروحة كانط :

يرى كانط ان الارادة تقترن بالحرية وهي أساس كل فعل أخلاقي ، فالانسان باعتباره كائنا عاقلا حرا يملك ارادة تخول له القيام بالواجب الأخلاقي تجاه ذاته والآخرين ، فرغم ان المضوع للقانون والالتزام بالواجب قد يظهر في البداية ، كنوع من الإكراه والإلزام يخضع له الإنسان ، إلا ان الانسان في حقيقة الأمر ، لا يخضع إلا تشريعه الخاص الذي يصوغه في شكل قوانين وضعية تقنين الحريات وتحميها ، فالإنسان يتمتع بالحرية والإرادة ولا وجود لواجب أخلاقي خارجها .

ان الفعل الارادي هو الفعل الذي يختلف عن الأفعال الغريزية الطبيعية وعن الأفعال العادية التي نقوم بها بفعل العادة ، كانت هذه مكتسبة والاولى غريزية فهي كلها تلتقي في أنها ثابتة خالية من الوعي ... اما الارادة فهي فعل عقلي تشكل مبدأ مطلقا للفعل الانساني ، وعند تحليلها انطلاقا من وجهة نظر **الفلسفة العقلانية (كانط)** نتبين ان الارادة تفترض العناصر أو اللحظات التالية : تكوين تصور حول

ما يريد الانسان فعله ، التداول اي محاورة الذات لذاتها لترجيح أحد الخيارات أو اتخاذ قرار معين ثم التنفيذ تنفيذ ما تم اختياره

أطروحة ديكارت :

يعتبر ديكارت أن الإرادة هي حرية الاختيار في الاقدام على الفعل او الامتناع عنه دون الخضوع لأي إكراه خارجي . والارادة حسب ديكارت هي اساس الفعل الانساني ومنبعه ، فالانسان حر حرية مطلقة في اختياراته كما أن حرية الإنسان لا تتحقق إلا بإرادة سابقة عليها . وعلى الرغم من أن إرادة الإنسان ليست مطلقة كما هو حال ارادة الخالق الا أنها تتمتع بقوة تجعلها محددة لحرية الإنسان تحديدا مطلقا

ان الانسان حر ، والدليل على ذلك ان الإنسان عندما يلاحظ ذاته أفعاله وقراراته يشعر أنها من فعله واختياره يشعر أنها ناتجة عن قراره . في هذا السياق يقول ديكارت بأن أفعال الإنسان نتيجة إرادته الحرة أن يفعل ونتأكد منها بواسطة شعورنا المباشر في اللحظة التي تقرر أفعالنا .

أطروحة سارتر:

يرى سارتر أن وجود الإنسان سابق عن ماهيته بمعنى أن الإنسان يوجد أولا ثم يشرع في بناء وجوده وتشكيل ماهيته بإرادته واختياره ، فالإنسان يوجد اولا كل شئ غير قابل للتعريف لكن هذا اللاشئ يتحول بفعل الارادة الى شخص منفتح او بالاحرى مشروع منفتح يشكل ذاته ويبنيها على ضوء ما يختاره لنفسه بكل حرية وبالتالي تكون الحرية في نظر سارتر لصيقة بارادة الفرد من حيث هي ارادة مسؤولة عن تشكيل وبناء ماهيته

المحور الثالث : الحرية والقانون

هل تتعارض الحرية مع القانون ؟ أم يمكن الملائمة بين الحرية والقانون ؟ إشكال نطرحه في سياق الاهتمام الفلسفي بالأخلاق مجال القواعد التي تحكم سلوك الناس

يحيل مفهوم القانون الى قواعد عامة تنظم سلوك الناس لتجاوز العنف وتحيل الحرية الى درة على الإختيار والقيام بفعل ما ، إذن هل تمنع القواعد (القانونية الأخلاقية) الإنسان من الإختيار هل تحد منها أم أن القانون يتوافق مع الحرية ؟

اطروحة هوبز :

في سياق الفلسفة السياسية وبالضبط في سياق نظرية التعاقد اعتبر هوبز أن الحرية المطلقة التي يتمتع بها الإنسان خارج المجتمع المدني حيث يغيب القانون وتسود الفوضى واللصوصية والاعتداء على حياة الناس وممتلكاتهم ، والحرية المنظمة بتشريعات المجتمع المدني التي تضمن لكل فرد الحق في حياة هادئة وكريمة ، فالحرية الحقيقية لا تتعارض مع القانون الذي يحميها ويجعل منها حقا عاما يتمتع به كل الأفراد ، وليست الحرية المطلقة سوى مظهر من مظاهر الفوضى واللانظام .

ان الحرية في حالة الطبيعة تتعارض مع القانون لأن الحرية هي أن يفعل كل فرد ما يشاء وما تمليه عليه الطبيعة للمحافظة على حياته حتى ولو كان على حساب الغير ، وأن يكون سيد ذاته أي لا يخضع لأي كان ، أما في الحالة المدنية حالة الفواتين والمؤسسات فلا يمكن ذلك لأن الأفراد تنازلوا بموجب العقد عن حقهم المطلق لمن سيحكم مقابل العيش في أمن وسلم وللحاكم أن يفعل ما يشاء .

أطروحة جون جاك روسو :

يرى جون جاك روسو أنه لا وجود قطعا لحرية بدون قوانين ضامنة لها . القوانين المدنية المتعاقد عليها هي التي تضمن حق الحرية وتحميه لسائر أفراد الشعب ، وبالتالي يكون الفرد حرا إذا كان خاضعا وملتزما بالقانون لا غير ، أما في حالة عدم خضوعه للقانون فإنه يصير تابعا لفرد آخر أقوى منه يسلب منه حريته بفعل أفضليته وقوته . في الخضوع للقانون يضمن الحرية أما الخضوع لغيره فهددها وينفيها ويهدمها

مجزوءة الأخلاق

المفهوم : السعادة

المحور الأول : تمثلات السعادة

يقصد بالسعادة حالة إشباع وإرتياح تام للذات وهي قيمة أخلاقية وغاية كل الناس ، رغم إختلافهم في تصورها الى درجة القول إن لكل واحد تصوره الخاص لها ، بل إن الفرد الواحد قد تتغير نظرته لها بحسب أحواله وظروفه ، إذ يحددها بالصحة في حالة المرض وبالغنا في حالة الفقر . وقد يذهب البعض إلى إعتبارها قدرا أو ضربا من الحظ . **إذن ما السعادة ؟ وما طبيعتها؟**

أطروحة أرسطو :

يرى أرسطو أن تمثلات الناس حول السعادة متعددة ومختلفة ، فهناك من يرى السعادة في تحقيق المتع والملذات ، وهناك من يراها في الحصول على الثروة ونيل التشريفات ... وهو يرفض هذه التمثلات العامية ، لأنها تحصر السعادة في تحقيق اللذة الحسية البدنية ، وهي مما يشترك فيها الإنسان مع الحيوان ، ولا ترقى بها إلى مستوى اللذة العقلية ، فالسعادة الحقيقية حسب أرسطو هي تلك التي تقترن بالتأمل العقلي وتسعى لتحقيق الفضيلة والخير الأسمى .

اطروحة كانط :

يرى كانط ان الإنسان عاجز عن تقديم تصور عقلي دقيق حول السعادة ، فلا الثراء ولا الصحة ولا كثرة المعارف ولا الحياة الطويلة ... تعد معيارا للسعادة ، لذلك تبقى السعادة حسب كانط مثلا أعلى ليس للعقل ، بل للخيال . بمعنى آخر أن السعادة تصور مصدره الخيال المرتبط بالتجارب الحسية التي يحياها كل فرد في علاقته المباشرة بالواقع الحسي المعيش . وبالتالي في تصورنا حول السعادة هو تصور نسبي ومتغير ، لا يرقى الى مستوى المفهوم العقلي الثابت والمطلق .

أطروحة آلان. :

يرى الآن أننا لا نستطيع الاستدلال على وجود السعادة فنأمل في الوصول إليها ، هذا الأمل هو السعادة بعينها ، فأن ننشد السعادة يعني أن نشعر بها ، وما دمنا عاجزين عن اقتفاء أثر السعادة فما علينا إلا الانخراط في الفعل وتحمل صعوباته قصد الإحساس بالسعادة التي تتوهج في الفعل أثناء ممارسته وبشكل خاص الفعل المشترك نثل مزاولة بعض الرياضات الجماعية والموسيقى ... فمثل هذا الفعل يجعلك تحس بالسعادة أثناء مزاولته له مع العلم أنك لم تكن تعرف مسبقا أنه سيحقق لك السعادة .

المحور الثاني : البحث عن السعادة

من الممكن إعتبار الفلسفات القديمة فلسفات أخلاقية اهتمت بالبحث في الغاية النهائية للحياة الإنسانية وانتهت الى أنها السعادة . فما السبيل إلى تحقيق السعادة ؟

أطروحة أبيقور :

ضمن هذا السياق يمكن إستدعاء الفلسفة الأبيقورية l' Epicurisme التي ربطت بين اللذة والسعادة فاللذة هي مبدأ وغاية كل حياة سعيدة . فهل هذا يعني أن السعادة تقتضي أن يبحث الإنسان عن كل ما هو ممتع ، ان يعمل على إشباع جميع رغباته ؟ أم يتعين على الإنسان في إطار بحثه عن السعادة ألا ينساق مع منطق اللذة والرغبة والعمل على الحد منها ؟

يرى **أبيقور** أن تحقيق اللذة الروحية والجسدية هو السبيل لبلوغ السعادة ، فاللذة هي مبدأ الحياة السعيدة وغايتها . وليست كل لذة خير ، وليس كل ألم شر ، فكثير من اللذات كتلك التي يحققها الفساق والمترفون ، غالبا ما تعود على أصحابها بإضطرابات نفسية وجسدية ، في حين أن كثير من الألآم تكون سبيلا لتحقيق الذات روحية وبدنية وبالتالي يدعو الى ضرورة تحكيم العقل للتمييز بين ما يجب قبوله وما يجب رفضه لتحقيق حياة سعيدة .

أطروحة روسو:

يرى روسو أن الإنسان في حالة الطبيعية البسيطة كان يعيش في سعادة تامة ، فقد كان يحفظ بقائه ويشبع رغباته باستغلال ما تجود به الطبيعة من قوت وفير ، إلا أن انتقاله الى الحالة المدنية ولد لديه أحاسيس وعواطف إنسانية وأثار رغبته في إمتلاك كماليات كان في غنى عنها في حالة الطبيعة ، فأسس بذلك البدايات الأولى لشقائه الأبدي ، وبالتالي يكون الإنسان وانتقاله من حالة الطبيعة الى الحالة المدنية قد ضيع سعادته وحكم على نفسه بالشقاء والتعاسة الأبديين .

أطروحة شوبنهاور :

بنظرة لا تخلو من التشائم ، ان السعادة هي حالة عابرة وغير دائمة ومستقرة ، لأنها ليست سوى حالة إنقطاع لالم ، غالبا ما يتلوه ألم أشد أو ملل ممل . فالألم والملل هما الصورة الحقيقية لهذا العالم وهذه الحياة ، وما الإحساس بالسعادة إلا حلم عابر ، سرعان ما نستفيق منه لنعود إلى معاناة العذاب والألم والحرمان ، في القصيدة المأساوية غالبا ما لا ترسم لوحة للسعادة بقدر ما ارتكز على الصراع من أجل ٦بلوغها .

نستخلص أن التصور الفلسفي للسعادة يضعنا أمام حكمة ينبغي العمل بمقتضاها حتى يعيش الإنسان سعيدا : ان يعرف ان اللذة امر طبيعي ، أن لا يسعى الى اشباع جميع رغباته فلابد من الانتقاء بينها : أن يعمل على إشباع الضروري واستبعاد ما هو ثانوي كمالي فهو يسبب الألم والاضطراب للجسم والنفس .. انها دعوة الى ان يحيا الإنسان حياة طبيعية بسيطة .

ان الفلاسفة السفسطائيين يرون السعادة تقتضي إشباع حاجات الإنسان الحسية والبدنية وتحقيقا للذات الحسية ، وهي نزعة لا أخلاقية التي تتصور أن الخير بالنسبة لكل واحد هو السلوك وفق منطق حاجاته ورغباته .. وهو تصور تدعمه ايديولوجية المجتمع الصناعي الاستهلاكي السائدة في عصرنا التي تدعو الإنسان إلى الاستهلاك أكثر الى تكوين قناعة لديه بأنه كلما أسرف في المشتريات والمقتنيات كلما عاش سعيدا ونشير هنا الى الدور التي تلعبه وسائل الاعلام والذي يعكس مصالح الشركات الاقتصادية الكبرى والدول والفئات المرتبطة بها .

المحور الثات : السعادة والواجب

إذا حددنا السعادة بأنها حالة من الرضا والارتياح والاستمتاع التام والكامل ، واذا حددنا الواجب باعتباره الأمر الذي يحضر في مجال وعينا باعتباره التزاما ، فإن الإشكال المطروح يتعلق بالعلاقة بينها إذن هل اداء الواجب هو السبيل لتحقيق السعادة ؟ ام انها ميل طبيعي وتلقائي لا ترتبط بالواجب ؟
اطروحة برترند راسل :

يرى راسل أن الاهتمام بالموضة والهوايات ليست مصدرا للسعادة الحقيقية ، بل هو هروب من الواقع المعيش وعدم القدرة على مواجهة لحظات الألم ومشاكل الحياة ، فالسعادة الحقيقية تكمن في الاهتمام الودي بالأشخاص والحرص على بهجتهم وسرورهم بعفوية وتلقائية ودون مقابل . وهو الشئ الذي يكسبه سعادة وحبا . وبالتالي الشعور بالسعادة ليس نابعا من إكراه الواجب والزاميته ، بقدر ما هو نابع من الميل التلقائي والعفوي لإسعاد الناس والذات معا .

أطروحة إيكيتيت :

يميز ايتيكيت بين الاشياء التي تملك القدرة على التحكم فيها حركاتنا ورغباتنا ... والأشياء التي لا تخصنا ولا سلطة لنا عليها . فكلما تمكن الإنسان من التحكم فيما له عليه سلطة تمتع بالسعادة ، اما اذا تجاوز حدوده وتطلع الى الاشياء الخارجة عن ارادته فان ذلك سيكون سببا في تعاسته وشقائه ، لذلك فالسعادة لا تتعارض مع الواجب شريطة احترام هذا القانون ، اي احترام خصوصية كل ما هو خارج عن ارادتنا : الغير ، البيئة، الوجود بصفة عامة **اطروحة ألان :**

يعتبر ألان أن السعادة واجب نحو الذات ، وهي أيضا واجب نحو الغير ، بالآلام والمآسي المنتشرة في كل مكان في العالم ، تحتم علينا بذل جهود من أجل التغلب عليها وتحقيق السعادة المرغوبة . ومن جهة اخرى يعتبر ان اسعاد الذات قنطرة ضرورية لاسعاد الغير ، ولذلك اعتبر ألان أن أجمل هدية يمكن أن نقدمها إلى الآخرين هي ان نعمل على اسعاد انفسنا ، اذ كيف نتمكن من منح السعادة للآخرين ونحن نفتقدها اصلا .

كيفية تحليل موضوع فلسفي

عند موضوع فلسفي يجب إتباع الخطوات التالية :

المقدمة :

- **المجزوءة**
- **المفهوم**
- **المحور**

- **الإشكال العام والخاص**

العرض :

- **الأطروحة المفترضة**
- **الموقف المؤيد**
- **استنتاج جزئي**
- **إشكال منفتح على المناقشة**
- **المواقف المعارضة**

الخاتمة

- **تركيب بين ٦١لمواقف**
- **موقفي الشخصي**
- **إشكال تركيبي مفتوح اذا وجد**

نموذج سؤال مفتوح

يبدو أن الإشكال الفلسفي الذي نتناوله بالدراسة والتحليل يعالج مفهوم [........] والذي يمكن تأطيره ضمن مجزوءة [........] تعريف المجزوءة
ومن خلال قراءتنا الضمنية لما جاء. به السؤال او القولة يتضح أننا أمام طرح. فلسفي يمهد الى صياغة مجموعة من الإشكاليات :

- **سؤال المفهوم**
- **سؤال الشقلب**
- **سؤال المحور**

إن القاسم المشترك بين جل الأسئلة السابقة هو وحدة الموضوع ، فمن خلال البنية التركيبية للسؤال فصاحبه حرص على أن يستهل أشكاله بعبارة إستفهامية [حدد العبارة وشرحها فلسفيا] .
أول ما ينبغي تحديده هو النسق المفاهيمي الذي يحيلنا على قراءة ضمنية و تصورات فكرية لمفهوم [.....] وتماشيا مع صياغة الإشكال يقصد به [شرح المفهوم] وبالمقابل لمفهوم [....]دلالة فلسفية في [اشرح المفهوم الثاني]

إننا أمام أرضية فكرية تتأسس على طرح فلسفي يقرأ من خلاله الأفكار التالية [المناقشة في بضعة أسطر] . إن السؤال يضعنا امام اطروحة مفادها ان ....

من هنا يمكننا استدعاء مجموعة من التصورات الفلسفية بغية خاق نقاش فلسفي يضعنا امام اجابات محددة للإشكال المطروح سلفه . حيث يرى الفيلسوف(..A....) [اكتب اطر حته] إن (A) يؤكد [فكرته العامة]

من هذا المنطلق **وخلافا لما جاء به (A) يرى (B) أن [اكتب أطروحته]**

بين موقف (A) و (B) هل من تصور فلسفي يضعنا أمام جملة من الأفكار التي تغني الطرح الفلسفي المناقش في هذا السياق نستحضر رأي الفيلسوف (C) الذي يرى [اكتب اطروحته]

<u>خلاصة</u> :

خلاصة القول ان الاجابة [اعد كتابة السؤال او القولة] يضعنا امام تعدد الآراء والمواقف فلا يمكن تقديم جواب او طابع حول اشكال قابل لقراءات فلسفية متعددة هذا ما أكدته التصورات السابقة .

فالفيلسوف (A) اكد ان [اكتب فكرته في نصف سطر] في حين ان الفيلسوف (B) اكد ان [فكرته في نصف سطر] ليقدم (C) طرحا فلسفيا راى من خلاله [اكتب فكرته في نصف سطر]

امام تضارب الاراء وتباينها يبرز موقفي الشخصي (اميل الى راي الفيلسوف ...) [اعطي رايي الشخصي]

<u>نمودج سؤال مفتوح</u> : من أين يستمد الشخص قيمته ؟

يبدو أن الأشكال الفلسفي الذي نتناوله بالدراسة والتحليل يعالج مفهوم الشخص والذي يمكن تأطيره ضمن مجزوءة الوضع البشري . ومن خلال قرائتنا الضمنية لما جاء به السؤال (من أين يستمد الشخص قيمته) يتضح أننا أمام طرح فلسفي يمهد نحو صياغة مجموعة من الإشكاليات : **من أين يستمد الشخص قيمته ؟ وما الذي يؤسس**

البعد القيمي الأخلاقي للشخص ؟ وإلى أي حد يمكن للشخص ان يستمد.قيمته من إحترام القانون وأداء الواجب ؟

إن القاسم المشترك بين جل الأسئلة السابقة هو وحدة الموضوع فمن خلال البنية التركيبية للسؤال فصاحبه حرص على أن يستهل الإشكال بصيغة استفهامية فأين اسم إستفهام يطلب به تعيين أحد الشيئين . بمعنى يستمد الشخص قيمته من ذاته ، أم من إمتثال القانون وأداء الواجب ، أم من مشاركته الفعالة في الحيا٦ة الاجتماعية . ويقصد بمفهوم الشخص الذات الواعية الحرة والمسؤولة عما يصدر عنها من تصرفات أخلاقية وقانونية وتمتلك إرادة واستقلال ، وتستحق الاحترام والتقدير ، ولا يجوز معاملتها معاملة الأشياء لأنها غاية في ذاتها وليست وسيلة . أما لفظ القيمة فيشير الى الصفة أو الخاصية التي تقوم بها الأشياء او الفعل او الحكم وذلك لابراز خطأه من صوابه او خيره من شره .ويفضي بنا تحليل عبارات السؤال الى افتراض اطروحة مفترضة مضمونها ان الشخص يستمد قيمته من احترام القانون وأداء الواجب ، فالانسان حين يحترم التشريعات والقوانين المنظمة لمجتمعه ويؤدي الواجبات يكتسب احترام افراد المجتمع ويصير مثلا يقتدى به ، في قيمة الشخص م٨رتبطة بمدى احترامه للقانون المنظم للعلاقات الافراد فيما بينهم من جهة وأداء واجبه اتجاه لذاته والاخرين من جهة اخرى وهي الاطروحة التي نجد لها حضورا لدى الفيلسوف **هيجل** الذي يرى أن قيمة الشخص يستمدها من امتثالها لقوانين الجماعة التي ينتمي اليها ويكتسبها من أدائه الواجب القانوني والأخلاقي الذي تحدده تشريعات المجتمع . يقول **هيجل : " إن قيمة الشخص الأخلاقية تكمن في سلوكه امتثالا للواجب "** اي ان قيمة الشخص تتحدد بأدائه للواجب وبالتالي فهي نسبية متغيرة

لمقاربة هذا الاشكال نستحضر تصور **امانويل كانط** الذي ميز بين اشياء الطبيعة التي لا تملك إلا قيمة نسبية ، والشخص الذي يتميز بكونه كائنا عاقلا واخلاقيا الشيء الذي يجعل منه اغاية في ذاته وليس وسيلة أو موضوعا ، قيمة الشخص حسب كانط يستمدها من كونه يملك كرامة تجعل منه غاية في ذاته وليس وسيلة وتقتضي التعامل معه بكل احترام وتقدير .

من خلال ما سبق نخلص إلى أن إشكالية الشخص بوصفه قيمة أفرزت مجموعة من المواقف المتعارضة حيث رأى هيجل أن قيمة الشخص يستمدها من أداء الواجب وامتثال القانون ، في حين اعتبر كانط الشخص يستمد قيمته من من ذاته باعتباره مالكا لعقل عملي اخلاقي . وفي ظل تضارب هذه المواقف أجد نفسي أميل الى موقف

هيجل لانه الاقرب الى الواقع المعيش ، في الواقع الاجتماعي يشهد حين ان الفرد حين يحترم القوانين ويؤدي واجباته يكتسب قيمة بين أفراد بني جنسه .

نمودج قولة

" النظرية العلمية إبداع حر للعقل البشري "

من خلال المفاهيم المتضمنة في القولة (النظرية العلمية) يتضح أنها تتأطر داخل مجزوءة المعرفة وتحديدا ضمن مفهوم النظرية والتطريب ، إذ يسبط الضوء على موضوع معايير علمية النظريات . ويقصد بالنظرية نسق من المبادئ والقوانين التي تنظم ملاحظة الباحث لظاهرة ما قصد بناء معرفة حولها . أما التجربة فخي مجموع الخبرات والمعارف التي يكونها الإنسان في علاقته المباشرة بالواقع ، أما في مجال العلمي فتحيل على التجريب ويقصد به إعادة إحداث ظاهرة ما ضمن شروط وظروف يصطنعها العالم للتأكد من صدق فرضية ما ، الشيء الذي يضعنا أمام مجموعة من الإشكالات من قبيل : **على ماذا تتأسس النظرية العلمية ؟ هل على العقل أم على التجربة أم عليهما معا ؟ وإلى أي حد يمكن إعتبار النظرية العلمية إبداع حر للعقل البشري ؟**

تقدم القولة أطروحة مركزية تؤكد من خلالها على أن العقل هو أساس قيام النظرية اىعلمية أي أن العقل أساس ومصدر النظريات العلمية وأن إنتاج المعرفة العلمية أي بإمكان العالم بناء مفاهيم وفرضيات وإستنتاج نتائج يقينية إنطلاقا منها وصياغتها بلغة رياضية مثلما تفعل الرياضيات وهي علم عقلي ، إن العلم إبداع حر للعقل البشري . يقول **إينشتاين : نادرا ما تبنى النظريات العلمية على أساس إستقرائي ، إن العلم هو بناء لعالم ، لواقع** بمعنى أن النظريات العلمية هي إبداعات حرة للعقل البشري فالعقل هو الذي يضفي على المعرفة العلمية تماسكها المنطقي ، أما المعطيات التجريبية فهي مطالبة بأن تكون مطابقة للقضايا الناتجة عن العقل ، فالعقل الرياضي وحده كفيل بتفسير الظواهر الطبيعية دون حاجة إلى التجربة التي لا تلعب إلا دورالمرشد من جهة ، والمطبق للفرضيات العقلية من جهة أخرى حيث يقول **إن المبدأ الخلاق في العلم لا يوجد في التجربة بل في العقل الرياضي .** أما **رايشنباخ** فإنه يرى أن العقلانية الرياضية بتعاليها عن الملاحظة والتجريب لا يمكن أن تؤسس لمعرفة علمية ، فالمعرفة تكون علمية حين تتأسس على منهج تجريبي ،

في حين تصبح ضربا من التصوف والمثال ، إذا تخلت وأهملت هذا المنهج .
فالتجربة حسب رايشنباخ هي ما يضفي على المعرفة طابع العلمية لأنها تشكل مصدرا حسيا وواقعيا للحقيقة عكس المعرفة العقلانية التي تبقى معرفة نظرية تجريدية لا تلامس الواقع . وينتقد **غاستون باشلار** كل من النزعتين التجريبية والعقلانية ، ويرفض إعتبار الواقع المصدر الوحيد لبناء النظرية العلمية ، كما يرفض إعتبار العقل مكتفيا بذاته في بناء هذه النظرية ، ويرى أنه لا يمكن تأسيس العلوم الفيزيائية دون الدخول في حوار بين العالم العقلاني والعالم التجريبي . فبشلار ينفي إمكان قيام معرفة على العقل وحده أو التجربة وحدها . إن المعرفة العلمية هي نايجة حوار متواصل بين العقل وبين التجربة بين النظرية والممارسة ، فالعلم من ناحية انتاج عقلي لفرضيات لمفاهية لنظريات تمكن من فهم الكثير من الظواهر وتحويلها الى ظواهر معقولة ، وهذا عمل عقلي بإمتياز ، عمل يقتضي القطع مع الملاحظة المباشرة مع علم المعطيات الحسية وعالم الرأي عالم المعرفة العامية العادية وحتى مع المفاهيم العلمية السابقة ..لكن العلم أيضا محاورة التجربة وللتطبيق ، فكثير من الفرضيات والنظريات العلمية التي لا تصمد أمام معطيات التجربة إذ تظهر معطيات تناقضها ومن ثمة تطرح ضرورة تعديلها وتصحيحها في ضوء معطيات الواقع الغني بمستجداته إذن ليست المعرفة العلمية بناء عقلي منغلقا ونهائيا إنها بناء منفتح على التجربة وبناء موقت ومرحلي بناء تستبدل تستبدل فيه نظريات بنظريات عبر الحوار والجدل بين العقل وبين التجربة
من هنا يمكننا إستدعاء مجموعة من التصورات الفلسفية بغية خلق نقاش فلسفي يضعنا أمام إجابات متعددة للاشكال المطروح سلفه جيث يرى **أنشتاين** أن النظريات العلمية هي إبداعات حرة للعقل ، من هذا المنطلق وخلافا لما جاء به **أنشتاين** يرى **رايشنباخ** أن المعرفة تكون علمية حين تتأسس على المنهج التجريبي . وبين الموقفين يرى **باشلار** أن النظرية العلمية تؤسس على العقل والتجربة معا . أمام تضارب الأراء وتباينها فإنني أميل الى راي باشلار ذلك أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تؤسس على التجربة وحدها وكذاك لا يمكن ان تؤسس على العقل وحده بل على العقل والتجربة معا